عندما ينفتح الماضي على الحاضر . . .

كثيرًا ما نعود في خطابنا الدينيّ والثقافيّ والسياسيّ والأخلاقيّ، هنا في هذا الشرق «المستنير»، إلى الزمن في صيغة الماضي، كما لو أنّ تماهيًا أو تطابقًا حدث بقوّة ساحر بين الزمن والماضي. الزمن الذي يتميّز بتتابع الأحداث الخارجيّة أو الباطنة مرتبط الارتباط التامّ، على صعيد المعاني والأفكار والتصوّرات، بالماضي من ناحية أشخاصه ومؤسّساته وكتبه وأفكاره ومعانيه. فبدل أن يكون الماضي قوّة دفع وديناميّة خلق للحاضر والمستقبل، أصبح الزمن الحاضر وملامح المستقبل مرهونة بالماضي أو إنّها تتكوّن لتصبح على الفور في الماضي، لا من الماضي. لا شكّ في أنّ للذاكرة، ذاكرة الشعوب الحضاريّة، قدسيّتها وجلالها ودورها الرائد في الحياة. إلّا أنّ ما نشهده ونحياه في أيّامنا أصبح تسخيرًا للذاكرة واستخدامًا لها واستعبادًا لمصالح إنسان اليوم بأنانيّته وكسله ورفضه أن يكون سيّدًا حقيقيًّا على مصيره.

نعود إلى الماضي فنستخرج منه استخراجًا عشوائيًّا ما نحن بحاجة إليه، أو ما لسنا بحاجة إليه، كأنّ الماضي أصبح حلّال مشاكل الحياة المعاصرة الصعبة. وثمّة بعض النقاط في هذا المجال نسوقها باختصار:

- نخاف من اليوم، من صعوباته ومشاكله، من مآساته، فنرتدّ إلى الماضي نأخذ الحلول الجاهزة والمقاييس الواضحة والقوانين المحدّدة المكيّسة، بدل أن نعود إلى العقلانيّة، إلى روحانيّة القلب، لنؤسّس حياتنا اليوميّة على عطاء إلهيّ، عبر الفكر الثاقب النيّر.
- نحجّ دومًا إلى الماضي وشعاراته لأنّ ذلك يؤمّن، على جميع الصُعُد، السلام والوئام والسكون. كلُّ شيء يخضع لسلطة الماضي حتّى فقر الفقير ومأساة الديموقراطيّة وضياع الهويّة . . .

- نَثِبُ إلى الماضي لأنّ واقع التكنولوجيا مسلّط علينا ولم يدخل بعد في عالمنا علمًا منّا ولنا، في أيدينا وعقولنا. وهكذا نعيش الانفصام بين الماضي بتقاليده وكلّ ما هو والحاضر الذي يغرِّب والذي هو ضروريّ لتستقيم دورة الحياة الاقتصاديّة الاجتماعيّة.

- ونسير إلى الماضي لأنّنا لم ندخل بعد في إطار الحياة بصفتها مشروعًا أُعطي لنا من فوق وأصبحنا حياله المسؤولين والأمناء. بذلك، حتّى الماضي بعقيدته ونوره وروحانيّته وإشراقه، جعلْنا منه معبد أصنام لا أكثر. جعلنا منه خزّان معرفة، فاستقلنا من المعرفة.

لا شكّ في أنّ المطلوب هو نظريّة معرفة تتلاءم مع واقع اليوم المشرقيّ العربيّ بتعدُّد مجتمعاته وتلاقي هذه المجتمعات في اتّحاد مصير إنسانيّ مشترك. إنّها نظريّة معرفة تنظر إلى الماضي على أنّه معين للحاضر لا كمخزن حلول، تفتح الماضي على الحاضر والمستقبل، فلا تنفيه ولا تصنّمه. إنّها نظريّة نقديّة تقول أين الخلل وتدلّ عقليًّا على الحلول. إنّها نظريّة معرفة نقديّة ساحتها كلُّ الظواهر وكلّ الأحداث والزمن.

ونحن في المشرق، في إطار هذا التوجّه، تابع العمل الفكريّ فننشر في هذا العدد بعضًا من مداخلات المؤتمر الرهبانيّ اليسوعيّ حول «لاهوت الأديان» الذي عقد في أيلول ١٩٩٥. إنّه سعي للنقد البنّاء ضِمنَ الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ، ولرفد الحوار بين الأديان.

وإلى جانب هذا الملفّ، ننشر مقالات تعالج علومًا مختلفة كعلم البلاغة في محاولة تطبيقيّة على نصوص الكتاب المقدّس، وعلم مقارنة الأديان كالحوار المسيحيّ - الإسلاميّ في إسبانيا، والسياسة - لا مفرّ منها - في مقال حول الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان. ولا ننسى الأدب مع ميخائيل نعيمه ورحلته المرداديّة الفلسفيّة، وعلم اللاهوت الراعويّ في مقال حول العائلة وارتباطها بالكاهن.

أملنا أن تكون المشرق طريق الاجتياز في الزمن عبر صِيَغه المختلفة فتجدِّد النهضة الثقافيّة وترسّخ. ولا ننسى أنّ كبار المفكّرين من الفلاسفة والمتكلّمين، وضعوا التدبُّر والتفكُّر والتأمُّل قبل التذكُّر.

مؤتمر حول «لاهوت الأديان»

عقد الآباء اليسوعيّون من إقليم الشرق الأدنى مُؤتمرًا مُصغّرًا في شهر أيلول / سبتمبر عالج موضوع علم **لاهوت الأديان**.

واستهدف هذا المُؤتمر دِراسة موضوع شائك حسّاس يطرحه العالم المسيحيّ، هو **خلاص غير المسيحيّين**. فكون الكنيسة مُنتشرة في المسكونة جمعاء ومُحتكّة بمُختلف الأديان، يطرح عليها سؤالًا لاهوتيًّا مُتعدِّد الجوانب: بما أنّ المسيح خلّص البشر بأجمعهم، فهل يخلُص الذين لا يعرفونه؟ والذين يعرفونه ولا يؤمنون به؟ ثمّ ما هو وضع الأديان المختلفة من قصد الله الخلاصيّ؟ وفي تاريخ الخلاص؟ وما هو قدر الحقيقة الكامنة في هذه الأديان؟ حقيقة الله والإنسان والخلاص؟...

ولقد تضمّنت المُداخلات عِدّة محاور:

* **تطوُّر القضيّة اللاهوتيّ** انطلاقًا من الكتاب المقدَّس والآباء، واللاهوت المدرسيّ، والمُعاصر ولا سِيّما الفِكر البروتستانيّ والشرقيّ والكاثوليكيّ (في سياق المجمع الفاتيكانيّ الثاني) بالاحتكاك بالأديان غير المسيحيّة.

* **دور العلوم الإنسانيّة**، ولاسِيّما عِلم النفس وعِلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافيّة، في طرح القضيّة لاهوتيًّا وفي مُعالجتها.

* **الواقع المسيحيّ العربيّ المُعاصر في منطقتنا**.

* * *

وانتهى الأمر بالمُشتركين إلى طرح ثلاثة أسئلة:

* التميز، في الجوار المسكونيّ، بين خلاص غير المسيحيّين على مُستوى الأشخاص ووضع الأديان غير المسيحيّة اللاهوتيّ على مُستوى الجماعات.

* التفاعل العميق والثريّ بين الثقافة والدِّين، فما يعود إلى الدِّين وما يعود إلى الثقافة في المُمارسات الدينيّة؟

* التوفيق بين الحِوار بين الأديان من جهة، وضرورة إعلان الإنجيل من جِهة أُخرى... ممّا يتطلّب الانفتاحَ على الآخَر المُغايِر والشّهادة للحقّ.

* * *

وننشر في هذا العدد من المشرق بعض المُداخلات اللاهوتيّة، أملًا منّا في أن تثير تساؤلات القرّاء بُغية نشر غيرها من المُداخلات في كِتاب مُتكامل. ونُورد في هذا العدد من المشرق:

١ - تحقيق شُموليّة الخلاص في الكِتاب المُقدّس من خلال أفعال الله الخلاصيّة الخاصّة، ولا سيّما من خلال اختياره شعبًا خاصًا، بل البشريّة كلّها، في آدم ومع يونان. ويتمّ الخلاص الشامل بالمسيح «الشامل العينيّ» L'Universel Concret (صفحة ٢٨١-٢٩٠).

٢ - رأي آباء الكنيسة في الخلاص الشامل، من مُنطلق نظرتهم الإيجابيّة إلى الفلسفة اليونانيّة التي تحمل في طيّاتها شيئًا من الحقيقة المسيحيّة، ونظرتِهم السلبيّة إلى الأديان الوثنيّة (ص ٢٩١-٣١٥).

٣ - موقف المجمع الفاتيكانيّ الثاني وما تبعه من دِراسات لاهوتيّة مُعاصرة في شأن القضيّة عينها (ص ٣١٧-٣٢٧).

٤ - موقف بعض الكنائس الأُرثوذكسيّة غير الرسميّ، وكيفيّة طرحِها قضيّة خلاص غير المسيحيّين (ص ٣٢٩-٣٣٧).

٥ - جولة تاريخيّة في نظر الكنيسة الغربيّة - البروتستانتيّة والكاثوليكيّة - نظرة حديثة إلى الأديان غير المسيحيّة (ص ٣٣٩-٣٦٢).

٦ - «لاهوت الأديان» في إطار تعدُّد الثقافات البشريّة ولا سيّما كيفيّة عرض ألقاب المسيح بما يُناسب مُختلف الثقافات (ص ٣٦٣-٣٦٨).

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

وَساطات الخلاص
في ضوء الكتاب المقدّس

الأب لاسلو صابو اليسوعيّ *

وَفقًا للعهد القديم، بل والجديد، ثمّة قطبان يتجاذبان باستمرار ما يتجلّى في الكتاب المقدّس من خبرة. إذ لا يسع الإنسان أن يدرك الشموليّة، إلّا من خلال الخصوصيّة. وهذا ما تُنبّهنا إليه جملةُ وثائق مهمّة ظهرت مؤخّرًا، منها، على سبيل المثال، رسالة رعويّة وجَّهها بطريرك اللّاتين ميشال صبّاح، بعنوان: «قراءة الكتاب المقدّس وعيشه في بلاد الكتاب المقدّس اليوم» (١٩٩٣). وكذلك المحاضرة التي ألقاها الكاردينال لوستيجه J. - M. Lustiger العامَ ١٩٩٥ في جامعة تل أبيب. فقد كانت علاقة المفرد بالشامل القائمة في الكتاب المقدّس موضوع نقاش، وهذا يبيّن السبب الذي حدانا إلى اختيار عنوان **وساطات الخلاص** لهذا العرض، وساطات تقوم انطلاقًا من الخاصّ إلى المطلق.

لكنّ المفارقة، في هذا المضمار، هي أنّ العهد القديم، إذ قام وسطاء عديدون منذ إبراهيم، لا يتضمّن في نصوصه عبارةً عبريّة صريحة تقابل عبارة «وسيط» (باليونانيّة مسيتس)، بل هو «المختار» مَن يقوم بمهمّة الوسيط. أمّا تدبير الخلاص، فهو يتواصل من طريق وساطة أقلّيّات مختارة - شعب صغير، وبقيّة أمينة، أو حتّى شخص واحد يضمّ في ذاته

(*) Laszlo Szabo - أستاذ الكتاب المقدّس في جامعة القدّيس يوسف (بيروت)، وجامعة الروح القدس (الكسليك)، ومعهد القدّيس بولس (حريصا).

الجميع. فتلك الأقلّيّات تحمل، بتدبير إلٰهيّ، منفعةً تتعدّاها لتعمّ جميع الناس. وما رتبة البِكّوريم في الطقس إلّا تعبيرٌ عن هذا الواقع، لأنّ تكريس بواكير الثمار للربّ يقدّس المحصولَ كلّه.

ومن ثمّ لا يتضمّن الاختيار، بمفهومه الكتابيّ، المعنى الذي تضفيه عليه عفويًّا حضارتنا. ففي الكتاب المقدّس، لا يمثّل الاختيار قطبًا معاديًا يقصي الآخرين. لا ريب أنّ للطرف المختار مهامًّا يؤدّيها في تاريخ الخلاص، غير أنّه لا يقوم من أجل نفسه، بل لديه رسالة يؤدّيها، وعليه مسؤوليّات تجاه جماعة الناس. فإسرائيل القديم قد اختير «ولدًا بكرًا» لكي ينقل بركة إبراهيم إلى الأمم كافّة (راجع: تكوين ١٣/٣). وفي نظر المسيحيّين، ما زال هذا «الولد البكر» مختارًا على الدوام، لأنّ «لا رجعة في هبات الله» (رومة ١١/٢٩). غير أنّه، بعد اليوم، يشارك في اختياره هذا، جميعَ شعب الله الجديد.

من جهة أخرى، لا تؤدّي رسالةُ المختار، على مستوى العهد القديم نفسه، إلى سقوطٍ لا رحمة فيه للذين، على ما يبدو، قد تُركوا جانبًا. وذلك يتّضح، مثلًا من التفكير في مصير الأخوين إسحاق وإسماعيل: «وأمّا إسماعيل فقد سمعتُ قولَك فيه. وهاءَنذا أباركه وأنمّيه وأكثّره جدًّا جدًّا» (تكوين ١٧/ ٢٠). فالاختيار، كيفما ظهر، يُرجع إلى الجميع.

بأيّ معنى يتّصل كلّ ذلك بتعدّد الدّيانات، وبعلاقاتنا بالدّيانات غير المسيحيّة؟

لكيما نكون أكثر واقعيّة في المجال الكتابيّ، سنعتبر، أوّلًا، «قصّة تعليميّة» ذائعة الصيت، هي قصّة يونان، المختار الذي أبى الوساطة. فانطلاقًا منها، سنتمكّن من بلوغ بعض النتائج المهمّة والإيجابيّة في العهد القديم، وبوجه خاصّ في العهد الجديد.

سفر يونان

يرسم هذا السفر الصغير، الذي يكاد عددُ صفحاته لا يتجاوز

الاثنتين في الكتاب المقدّس - طبعة دار المشرق - صورةً لِما يمكن تسميته بِنقيض البَطَل: المختارِ الذي يرفض دور الوساطة حيال الوثنيّين. أمّا السمكة الشهيرة (أو الحوت)، التي تسحر المخيِّلة، فلا تحتلّ سوى آيتَين من السفر، الذي يبقى مدلوله، قبل كلّ شيء، لاهوتيًّا. فهو يعلن أنّه لا ينبغي لإسرائيل أن يكون عائقًا بين يهوه والأمم الوثنيّة.

إنَّ النصّ مبنيّ على التعارض بين الداخل والخارج. فتُمثّل ترشيش ونينوى طرفَي العالم (الخارج)، الذي يؤلّف الهيكلُ وسَطه (الداخل). أمّا يونان، فينطلق من الهيكل، ويرغب في أن يعود إليه (راجع النشيد في الفصل الثاني). ولكن ممّا يؤسف عليه أنّه ما كان عند يونان أيّ ميل إلى أن يذهب ويبشّر في نينوى، فسلك الاتّجاه المعاكس، مبحرًا نحو ترشيش، وما كان ليكترث بخلاص النينويّين. لذا، لمّا تاب أهل نينوى، في آخر الأمر، أخذ يونان على الله رحمته تجاه أولئك القُلْف:

> «فآمن أهل نينوى بالله، ونادوا بصوم... فرأى الله أعمالهم وأنّهم رجعوا عن طريقهم الشرّير. فندم الله على الشرّ الذي قال إنّه يصنعُه بهم، ولم يصنعْه. فساء الأمرُ يونانَ مساءة شديدة وغَضِب. وصلّى (صلاة احتجاج) إلى الربّ...» (يونان ٣/ ٥ - ٤/ ٢ وما يتبع).

لكي نفهم قصر نظر يونان، علينا أن نطرح أسئلة حول أوضاع اليهود وأهل نينوى في القرن الخامس ق.م.، أي الزمن الذي دُوّن فيه «المَثَل» الذي نحن بصدده. فعقب النفي، باتت مملكة يهوذا إقليمًا صغيرًا جدًّا في الأمبراطوريّة الفارسيّة، ما انفكّ السامريّون يسبّبون له المضايقات. وانطوت جماعة المؤمنين على نفسها، وتحوّلت إلى جماعة وطنيّة متزمّتة دينيًّا، يقودها رجال الدين. ومن الوجهة اللاهوتيّة، استأثر المختارون الذين يعيشون في أمان لا يخلو من اضطراب، ببركة إبراهيم لمنفعتهم وحدهم. وما عاد الاختيار خدمة تُسدى إلى الآخرين، بل امتياز يحافظون عليه بغيرة شديدة. لهذا السبب بدا حَمل كلمة الله إلى نينوى، أي إلى

الأمم الوثنيّة، مخالفًا المفاهيم السائدة حينذاك. فالعاتق، كما هو الحال غالبًا، ليس دينيًّا فحسب، بل ثقافيّ وسياسيّ أيضًا.

ماذا كانت نينوى تمثّل، فعلًا، في نظر يونان؟ لقد مثّلت، إلى حدّ ما، ما يمثّله اليوم، في نظر اليهود، الرايخ الثالث الهتلريّ... بيد أنّه ترتّب على يونان أن يحمل إلى نينوى، المدينة التي صارت رمزًا، رسالة المغفرة. لذا تراه يلوم الله لأنّه خلّص المدينة الوثنيّة، في آخر الأمر، ورحمها.

الدرس الأوّل الذي نستخلصه من هذا الكتاب المدهش، هو أنّ إدانة الأمم ليست نهائيّة لا رجعة فيها. على خلاف ذلك، تبلغ التهديدات الإلهيّة، أو النبوّات بالشرّ، غايتها، عندما لا يعود هنالك من حاجة إلى تحقيقها. وفي ذلك جواب على نفاد صبر المؤمنين إزاء عدم **تمام الأقوال النبويّة التي تستهدف الوثنيّين**. بيد أنّ تلك الرسالة ليست بالضرورة دعوة صريحة إلى التبشير بالدين اليهوديّ. مهما يكن من أمر، فإن كان قد اكتفي في السفر بالقول إنّ النينويّين «رجعوا عن طريقهم الشرّير» (يونان ٣/ ١٠)، فذلك للدلالة على أنّ تخليهم عن عبادة الأوثان لا يدخل في قصد الكاتب، بل يُؤخذ على الوثنيّين مخالفتهم الناموس الأدبيّ، الذي طبعه الله في قلب كلّ إنسان (راجع: عاموس ١ و٢). وفي الواقع، مضى وقت طويل قبل أن يكشف مفسّرو الكتاب المقدّس أنّ شخص يونان ما مثّل البتّة رسول التوحيد أو المشيحيّة، وأنّه ما كان مكلّفًا بتحويل مستمعيه إلى الدين اليهوديّ.

مع ذلك، لا نسرعنّ في استخلاص النتائج! فتفوّق الشعب الصغير، الباقي من إسرائيل القديم، دينيًّا، هو، في نظر الكاتب، حقيقة لا بدّ منها. وما الرسالة التي ينسبها إلى يونان إلّا دلالة على أنّ الشعب المختار، في نظره، يحمل حقيقة ينبغي أن تشعّ، في يوم من الأيّام، على العالم كلّه. بيد أنّه، في إقدامه على وضع شهادة المؤمنين في خدمة الوثنيّين، قد جرّد أبناء إبراهيم من كلّ ذريعة للتكبّر والاستئثار بالخلاص.

وقد يَحْسن أن نذكّر، في هذا الشأن، بالقول النبويّ الشهير الوارد في سفر ملاخي «... وفي كلّ مكان تُحرق وتُقرّب لاسمي تقدمةٌ طاهرة...» (ملاخي ١/ ١١). ذلك بأنّ شموليّة يونان البعيدة عن المركزيّة هي من النوع نفسه، وتقع في الإطار التاريخيّ عينه، إذ بلغت خصوصيّة ما بعد النفي ذروتها. في سفر يونان، يقدّم بحّارة ترشيش تقدمةً على متن سفينتهم نفسها، دونما اضطرار إلى التوجّه نحو أورشليم. كذلك، يمكن أن يكون المرء، في الوقت نفسه، مواطنًا في نينوى وعابدًا لله الحقّ، من غير أن يخضع بالضرورة للختان.

إنّ الدين هنا قد اقتُصر على ما هو أساسيّ: الإيمانِ بإله رؤوف ورحيم، يمقت الخطيئة، ويريد خلاص الناس جميعًا (راجع: يونان ٤/ ٢). ولقد تجلّى فنّ الكاتب الملهم في جعله هذه الكلمات الصادقة على لسان النبيّ موضع النقد. أمّا يونان، فيؤدّي على غير علم منه، أو كرْهًا، شهادةً لرسالة تتجاوزه. ومن جهة أخرى، يصحّ القول إنّ المختار، الذي يضع نفسه على مستوى سائر الذين يبحثون عن الله، قد لا يعود لديه ما يبلّغه العالمَ. وفي الواقع، لا يتردّد يونان في أن يعلن أمام الوثنيّين: «أنا عبرانيّ، وإنّي أتّقي الربَّ، إله السموات، الذي صنع البحر واليبس» (يونان ١/ ٩). فإعلان الإيمان والحوار بين الأديان لا يتعارضان، بل تكمن في ذلك بالضبط سمة الخصوصيّة التي تجعل الوساطة ممكنة عن طريق انفتاحها على الشموليّة.

وَساطات الخلاص في العهد القديم

لا تؤلّف عِبرةُ كتيّب يونان، بأيّ حال من الأحوال، حالةً شاذّة في كتب العهد القديم. فالفصول الأحد عشر، التي تقع في مطلع الكتاب المقدّس، تروي، بأسلوب رمزيّ، تاريخ الإنسانيّة قبل أن يكون إبراهيم. يتّصل الموضوع، إذًا، «بأناس» (آدم)، بصرف النظر عن إسرائيل القديم. نتُبان من ذلك حقيقة جليّة هي أنّ إبراهيم لم يولَد يهوديًّا، وأنّ إسرائيل هو، قبل كلّ شيء، ابنُ آدم. غير أنّها حقيقة مذهلة، لا سيّما وأنّ

الأبحاث الخاصّة بالعروق البشريّة (راجع: Lévi - Strauss, *La pensée sauvage*, 1962) تظهر لنا أنّ الشعوب البدائيّة كانت تسمّي نفسها باسم يعني «إنسانًا»، وتنكر على الغرباء تلك التسمية. على نقيض ذلك، فالمفروض في المختار، تبعًا للكتاب المقدّس، أن يعرف أنّه ليس فريدًا، وأنّ اختياره نفسه يضعه في علاقة بالشموليّة: «يتباركُ بك جميعُ عشائر الأرض» (تكوين ١٢/٣). إنطلاقًا من ذلك، يلفت البطريرك صبّاح النظرَ إلى أنّ علماء الشريعة قد لحظوا وجود عهود متعدّدة: عهد نوح (الذي يشمل الشعوب جميعًا)، وعهد إبراهيم (الموجّه إلى المؤمنين كافّة)، وعهد موسى (الذي قام مع العبرانيّين). وفي الواقع، ثمّة «عهد» وحيد يقوم بين الله والبشريّة جمعاء، ولو أنّه قد عُبّر عنه في حقبات مختلفة من تاريخ الخلاص، وبأشكال متعدّدة (راجع: عبرانيّين ١/١-٢). بلغتنا المعاصرة، يمكننا الكلام على وساطات جدليّة بين أشكال العهد المتعدّدة، إذ يبقى المختارون دومًا متضامنين مع جماعة الناس، وعليهم أن يتحمّلوا مسؤوليّتها.

بالعودة إلى شخص إبراهيم، يعبّرُ عملُ الكاتب اليهويّ الملهم عن الفكر اللاهوتيّ في الماضي. ولا شكّ في أنّه قد تمّ تدوين جزء من ذلك التقليد، هو الأقدم في التوراة، إبّان القسم الثاني من مُلك سليمان، وهو زمن تمّت فيه المصالحة بين إسرائيل القديم ومصر الفراعنة. وعندما بدأ الزائرون القادمون من المحيط يقصدون أورشليم بكثرة، ترتّب على أنبياء المملكة أن يجيبوا عن أسئلة من هذا النوع: إن كان يهوه الإله الوحيد، كيف يُفسَّر أن يعبده شعب صغير جدًّا، في حين أنّ أمبراطوريّات شاسعة تجهله، مثل مصر وآشور وبابل... أمّا الجواب عن هذه التساؤلات، فأتى في رواية الخلق التي دُوّنت تحديدًا في ذلك الزمن. بالتالي، سدّ الكاتب اليهويّ فراغًا فَصَلَ بين تاريخ إسرائيل وتاريخ الأمم الأخرى؛ الأوّل تاريخ إبراهيم والثاني تاريخ آدم.

فضلًا عن ذلك، فإنّ ما شَغَلَ فكر الكاتب اليهويّ هو مسؤوليّة إسرائيل القديم حيال الشعوب التي تحيط به، وفي طليعتها المؤابيّون

والآمونيّون (الذين اعتُبروا «أبناء لوط»): فكيف يمكن هذه الشعوب أن تحصل على بركة الله بواسطة إبراهيم؟ أمّا الكاتب اليهويّ فينبّهنا، على طريقته، إلى أنّ للاختيار بُعدَ شهادة وشفاعة ووساطة.

إذا ما عدنا إلى قراءة رواية «مساومة الرحمة» (تكوين ١٨/١٦-٣٣)، نرى أنّ وساطة إبراهيم تُترجم بصلاة تشفّع. في تلك الصلاة، لا تُعتبر سدوم مدينة وثنيّة، مدينة قد تكون معارضة لشعب العهد، أو مفصولة عن الأرض التي باركها يهوه. على خلاف ذلك، تبدو سدوم، في نظر الكاتب اليهويّ، نموذجًا لجماعة إنسانيّة ينظر يهوه إليها لكي يحكم في أمرها ويخلّصها. زد على ذلك، أنّ صلاة إبراهيم لا ترمي إلى إنقاذ قريب (لوط)، يُريد إبراهيم أن يؤمّن حمايته فحسب، بل إنقاذ سدوم بأكملها. فالشفاعة، في آخر المطاف، لا تقصد خلاص الأبرار بقدر ما تقصد رسالة هؤلاء من أجل خلاص الآخرين جميعًا. ولو أنّ إبراهيم بلغ حدّ البارّ الواحد، لكان أدرك نبوّة العبد المتألّم الشهيرة (راجع: أشعيا ٥٣)، التي تعلن عن البارّ الوحيد الذي يبذل حياته من أجل خلاص جماعة الناس.

بحسب كولمان O. Cullmann، يتابع تاريخُ الخلاص «حركة مزدوجة وفقًا لمبدأ الاختيار والإبدال». فتبعًا لتلك النظرة، يمكننا أن نلحظ أوّلًا تخفيضًا تدريجيًّا في «عدد حاملي الخلاص»: أولاد آدم، ثمّ الشعب المختار، وبعده الباقي من إسرائيل، لينتهي الأمر، أخيرًا، إلى المسيح، ممثّل البشريّة الوحيد، المختار الذي يبذل حياته في سبيل جماعة الناس. وبعد أن بلغ تاريخ الخلاص هذه القمّة، يعود ليتبع حركة معاكسة، أيْ من الواحد إلى الجميع: الشهود الأوائل، والكنيسة في يوم العنصرة، والجماعات في وسط الوثنيّين. فالبشريّة بأجمعها في الطريق إلى اكتشاف دعوتها الحقيقيّة. إنّه تاريخُ خلاصٍ يواصل تقدّمه بواسطة جدليّة الوساطات.

الوساطة في العهد الجديد

إنّ ما نسمّيه «العهد الجديد»، يتمّم العهود القديمة، ويبلغ بها أوجها، بفضل تضامن المسيح مع البشريّة جمعاء. ففي المسيح، نعترف أخيرًا بـ«الشامل الواقعيّ»، على حدّ تعبير شهير أطلقه نيقولا دي كوز Nicolas de Cuse. إنّ وساطة الخلاص، في العهد الجديد، تتخذ شكلًا حاسمًا بشخص المسيح الذي يرى فيه بولس نسلَ إبراهيم الأمثل (غلاطية ٣/١٦)، وحتّى آدم الجديد (رومة ٥/١٢-٢١؛ راجع: ١ قورنتس ١٥). بالتالي، ما عادت دعوةُ الله إيّانا تصلنا عن طريق شعب مختار وحيد، بل بواسطة المسيح. فبالمسيح كلّ إنسان مختارٌ مدعوٌّ إلى حياة المشاركة مع الله ومع سائر الناس.

بيد أنّ هنالك سؤالَين محيّرين يُطرحان في هذا الموضع. ما دام يسوع الوسيط الوحيد بين الله والبشر، لِمَ تراه، إبّان حياته الأرضيّة، لَمْ يستعجل اهتداء الوثنيّين؟ بل على خلاف ذلك، أوصى تلاميذه قائلًا: «لا تسلكوا طريقًا إلى الوثنيّين ولا تدخلوا مدينةً للسامريّين» (متّى ١٠/٥-٦). في نظري، ما أراد يسوع أن يقيّد بُشرى الإنجيل بالدعوة إلى الدين اليهوديّ؛ ذلك بأنّ تلاميذه لم يكونوا بعدُ حينذاك مسيحيّين حقيقيّين. لذا ما كانوا ليحوّلوا الوثنيّين إلّا إلى يهود جدد، إلى أعضاء في جماعتهم الدينيّة، لا بل الاجتماعيّة السياسيّة. وهذه مسألة يجب التفكير فيها اليوم أيضًا. على أيّ حال، لم يكن أمر التبشير الشامل ليُعطى (متّى ٢٨/١٨-٢٠) إلّا عقب الذبيحة الخلاصيّة، وما كان ليُنفَّذ قبل يوم العنصرة. فموهبة الروح القدس تؤسّس الجماعة الجديدة، جماعة المسيح المشيحيّة، التي ستكون رسوليّة بفضل «فيض» الروح فيها. فالمسيح يتجاوز الحدود الدينيّة، ويبلغ سائر الأمم ويقودها إلى الآب. ونحن إنّما نفقه خلاص الأمم، وخلاص مشتَّتي إسرائيل، في ديناميّة الثالوث هذه. ففي الفسحة الثالوثيّة، هنالك مكان لكلّ طريق فيُعترف به بحسب علاقته الخاصّة بالروح.

إن كانت ساعة الوثنيّين لم تأتِ إبّان الزمن الذي سبق الفصح، فيسوع وعد كلّ إنسان بأنّه سيشارك مشاركة كاملة في الوليمة المشيحيّة التي ستجمع اليهود والوثنيّين معًا، فهم أعضاء متساوون في الملكوت الجديد. لذا ترى يسوع يوجّه دعوة خلاص إلى أولئك الذين في الخارج، مثلما فعل يونان تجاه شعب نينوى. بل وأكثر من ذلك، ففي يوم الدينونة، سيحكم النينويّون، الذين تابوا بإنذار يونان، على شعب الداخل:

«رجال نينوى يقومون يوم الدينونة مع هذا الجيل
ويحكمون عليه، لأنّهم تابوا بإنذار يونان، وههنا أعظم
من يونان» (متّى ١٢/ ٤١).

إنّ مثل هذه النظرة كانت لتُناقِض توقُّعَ اليهود أيّ تناقض: أكان يمكن اليهودَ أن يتخيّلوا أنّ الوثنيّين سيحاكمونهم؟ ولكن نرى هنا أنّ مَن هم في الخارج يحكمون على مَن في الداخل. وقد يجوز أن نبلغ باستنتاجنا حدّ القول إنّه يمكن الذين هم في الخارج أن يصبحوا وسطاء رحمة الله، وسطاء خلاص للذين هم في الداخل!

إضافة إلى ذلك، يتوسّع إنجيل متّى في وجهة نظر مكمّلة، نشأت من كرازة ما بعد زمن الفصح. وبالتالي هي تعرض قراءة كتاب يونان قراءة مسيحيّة: سيبقى ابن الإنسان ثلاثة أيّام وثلاث ليال في جوف الأرض، كما بقي يونان في بطن الحوت ثلاثة أيّام وثلاث ليال. وقد استعاد الأدب والفنّ المسيحيّين بكثرة هذا الموضوع، موضوع «النزول إلى الجحيم». بالطبع، لا تفترض صحّةُ المقارنة تاريخيّةَ مغامرة يونان. فما هو صحيح لا ريب فيه، هو أنّ الانفتاح على الوثنيّين يأتي ثمرة عبور المسيح من الموت إلى الحياة الجديدة، إلى سرّه الفصحيّ.

لا يسعنا أن نتناول هنا كلّ مقاطع الإنجيل المعبِّرة في هذا الشأن، وما أكثرها، بل نتوقّف أخيرًا، على وصف الدينونة العظمى، كما ترد في (متّى ٢٥/ ٣١-٤٦). أتى في ذلك النصّ: «كلّما صنعتم شيئًا من ذلك لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فلي قد صنعتموه». أمّا المفسّرون الذين

كانوا قِصار النظر مدّة طويلة، فقد ظنّوا أنّ صغار إخوة يسوع هؤلاء، إنّما هم التلاميذ فحسب، أو أعضاء الجماعة المسيحيّة. بيد أنّ النصّ يبيّن دينونة جميع الأمم (باليونانيّة: بَنْتا تا إتْنِه). وبناءً عليه، يجب أن تُفهم خدمة المهمّشين أيضًا على مستوى البشر جميعًا، دونما استثناء. وثمّة ما يتعدّى ذلك، فالمؤمنون والوثنيّون معًا، يُحكم عليهم بحسب نوعيّة محبّتهم وأعمالهم. وما ذلك إلّا تنبيه لنا يُطلقه يسوع، إلى أنّ الدينونة ليست فصلًا بين يهوديّ وغير يهوديّ، أو بين مسيحيّ وغير مسيحيّ. فسبيل الأبرار (السِّراط المستقيم) لا يقوم على صعيدٍ دينيّ، بل على صعيدٍ إلٰهيّ وأخلاقيّ إلى حدّ كبير. لذلك فالوسطاء الحقيقيّون هم الصغار والفقراء أنفسهم، الذين يتماثلهم المسيح، الوسيط الشامل، صراحةً في النصّ موضوع حديثنا.

ما يمكن أن يكون، إذًا، دور المسيحيّ وسْطَ عدد كبير من غير المسيحيّين أو غير المؤمنين؟ في مجتمع علمانيّ، أو متعدّد الديانات، مثل مجتمعنا، غالبًا ما تبقى محبّة المسيح وخدمة الإخوة مُضمَرتين غير مُدرَكتين: «يا ربّ، متى رأيناك جائعًا أو عطشان؟». في مثل هذا الواقع بالضبط يتحمّل المسيحيّ، الذي يعيش إيمانه صراحةً، مسؤوليّة جسيمة إزاء هذا العالم التعدّديّ. فالمسيحيّ موجود «سِرَّ خلاص»، علامةً لتلك المحبّة المجّانيّة التي بها يحبّ المسيحُ المخلّص جميعَ الناس، أي إخوته، ما داموا كلّهم أعضاء في العائلة البشريّة. بالتالي، تتّخذ شبكة العلاقات البشريّة، ونوعيّة تلك العلاقات، قيمةً دينيّةً جوهريّة: في ذلك تقوم أو لا تقوم وَساطة الخلاص.

(نقلها عن الفرنسيّة: صلاح أبو جودة اليسوعيّ)

آباء الكنيسة والوثنيّون والوثنيّة

الأب جوزف بوحَجَر اليسوعيّ*

أبتدئ بملاحظة تمهيديّة مهمّة، وهي أنّ النصوص المستشهَد بها هنا تقتصر على شواهد مقتبسة من أعمال الآباء، اليونانيّين واللاتين. وأكثريّة هذه النصوص مأخوذة عن آباء عاشوا قبل حلول السلام في الكنيسة، وقد خالطوا بعض الوثنيّين وعاشوا معهم، والعديد منهم شبُّوا في مجتمع وثنيّ. كما أنّنا لن نهتمّ هنا بمراقبة علميّة وغير منحازة لظاهرة من الظواهر، بل بمواقف شخصيّة: فإنّ يُسْطينُس ليس هو أُوريجانيس، وطرطليانس ليس هو إقليمنضس الإسكندريّ.

١ - المبدأ الأساسيّ

إنّ قراءة سريعة أولى لثلث الشواهد المأخوذة عن الآباء تُشعرنا بالتمييز الذي يقيمه الآباء بين الدين الوثنيّ في حدّ ذاته (عبادة الأوثان، والأساطير وأنساب الآلهة) من جهة، والوثنيّين أنفسهم وثقافتهم (ولا سيّما الثقافة الفلسفيّة) من جهة أخرى. وبقدر ما كانوا يُجمعون على شجب عبادة الأوثان، كانوا متّفقين على الاعتراف بالقيم البشريّة والدينيّة الحقيقيّة التي قد تكون عند هؤلاء الوثنيّين وفي نهج فلسفيّ معيَّن. وهم، بعملهم هذا، يُظهرون أمانتهم لمبدأ حبّ الله للبشر الذي يدلّ عليه خلق

(*) أستاذ في المعهد العالي للعلوم الدينيّة وفي معهد اللغات والترجمة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

العالم والتجسّد أفضل دليل. فالإنسان، الذي خلقه الله، خدعه الشيطان وخلّصه خالقه نفسه، وهذه حقيقة أساسيّة نجدها دائمًا في خلفيّة فكر الآباء.

وأيًّا كانت آراء هؤلاء الآباء الشخصيّة، يمكننا أن نقول بأنّ نصّ ١طيم ٢/ ٤ الشهير - «إن الله الذي يريد أن يخلّص جميع الناس ويبلغوا إلى معرفة الحقّ» - لا يبتعد عن ذاكرتهم. وهذا النصّ هو الذي حمل طرطليانس، وهو الذي كان قليل التعاطف مع الوثنيّة، لا بل مع الوثنيّين أنفسهم، على القول بأنّ «النفس هي مسيحيّة بحكم الطبيعة». وهذا يعني، كما شرحه الأب دي لوباك (de Lubac)، أنّ الحقائق الأساسيّة الكبرى التي يعترف بها المسيحيّون، والتي نسمّيها اليومَ «اللاهوت الطبيعيّ»، تؤكّدها حركة النفس الطبيعيّة[1].

وبهذا الروح قال إيريناوس الليونيّ بأنّ «كلمة الله لم ينقطع عن الحضور للجنس البشريّ». وحضور اللوغس هذا هو جزء من تدبير الخلاص الإلهيّ، كما يفهمه إيريناوس، فإنّ مذهبه في الاستجماع (récapitulation) يفتح، عند القارئ، نظرة شموليّة إلى تاريخ العالم. إنّ الاستجماع هو أنّ الكلمة المتجسّد قد استعاد في الحقيقة خلق العالم وتاريخ البشر كلّه، منذ اللحظة الأولى حتّى نهاية الأزمنة.

وقد قال القدّيس هيلاريون البواتياني (de Poitiers)، في تعليقه على المزمور ١١٨: «إنّ أشعّة الآب هي مستعدّة، منذ الأزل، للسطوع حيث تنفتح نوافذ النفس»[2]. وهذا النصّ يقابله نصّ آخر لأوغسطينس: «إنّ الحقّ نفسه، الإله ابن الإله، باتّخاذه الإنسان من دون ملاشاة الإله، أقام هذا الإيمان ليفتح للإنسان ذلك الطريق الذي يُرشد، بواسطة الإنسان الإله، إلى إله الإنسان»[3]. فالمسيح، الإنسان الإله، هو الوسيط الوحيد

---

(١) H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, p. 126.

(٢) *Sur le psaume 118, 6*

(٣) AUGUSTIN, *Contre les académiciens*, III, 19, 42.

بين الله والبشر، جميع البشر بما فيهم الوثنيّون. «إنّه الطريق الذي يقود إلى معرفة الله»[٤].

٢ - مواقف الآباء المؤيِّدة

يسلّم الآباء بمعرفة «طبيعيّة» حقيقيّة لله، خالق السماء والأرض، وقبل كلّ شيء، خالق الإنسان. وليست هذه الحقيقة نتيجة منطقيّة فقط لإيمانهم المسيحيّ، بل هي أيضًا نتيجة اختبار شخصيّ قاموا به، إمّا في وسطهم الحياتيّ الطبيعيّ، وإمّا في أثناء دروسهم الأدبيّة. فلا يحسن بنا أن ننسبها بسهولة إلى المحبّة المسيحيّة وحدها أو إلى حبّ الأعداء المسيحيّ.

أ - إنّ جميع البشر يعرفون الله معرفة «طبيعيّة»

يعرض يسطينس في «دفاعه» الثاني، وضع المسيحيّين المؤسف ويستغيث بعدل الأمبراطورَين مرقس أوريليوس وأنطونينس الورع لكي يضعا حدًّا لوضع الأمور الظالم هذا. وينتهي ذلك الدفاع بهذا التأكيد: «فإنّ الإنسان، «بحكم طبيعته»، يستطيع أن يعرف الخير والشرّ»[٥]. في نظر يسطينس، لا ينتج حسّ العدل، حسّ معرفة حُسن التصرّف كما يجب، عن الانتماء إلى هذا أو ذاك الدين أو إلى الحصول على تربية دينيّة معيّنة، بل هو شعور مشترك بين جميع البشر، ونوع من الحسّ الفطريّ. والحال أنّ هذا يقتضي أن يكون الله قد خلق جميع البشر، لأنّه هو وحده كان قادرًا على تأصيل هذا الحسّ في طبيعة الإنسان.

أمّا في نظر إقليمنضس، فإنّ معرفة الله تظهر عند غير المسيحيّين، لا في الدعوة الباطنيّة إلى الاستقامة التي يختبرها كلّ إنسان فقط، بل في تفكيره أيضًا وفي ثمار فكره: «فإذا صحّ أنّ اليونانيّين التقطوا، على وجه أفضل ممّا فعل الآخرون، بعض شرارات اللوغس الإلهيّ وأسمعوا بضع

---

(٤) يو ١٤/٦.

(٥) JUSTIN, *II^e Apologie*, 14°.

حقائق نادرة، فإنّهم يدلّون أيضًا بذلك على أنّ قدرة الحقيقة لم تكن محجوبة، بل يتّهمون أنفسهم بالضعف، بما أنّهم لم يُدركوا الغاية»(٦).

إنّ إقليمنضس يستعين بإنتاج غير المسيحيّين أنفسهم الأدبيّ، ولا سيّما بالمؤلّفات الفلسفيّة، للدلالة على أنّ الحقيقة لم تكن محجوبة عنهم. ويضيف إقليمنضس أنها ليست وقفًا على المسيحيّين، وأنّ الحقيقة عن الله وعن الإنسان ليست تعليمًا سحريًّا مقصورًا على النخبة، وأنّ الذين لم يتلقّوا وحيًا وضعيًّا من قبل الله كان في إمكانهم أن يصلوا إلى الحقيقة. ونجد هنا الفكرة نفسها عند يسطينس، وهي أنّ خلق العالم عن يد الله هو الذي يعطي الإنسان حسّ الحقيقة الفطريّ هذا والرغبة في معرفته.

أمّا طرطليانس فكان من طبع مقدود من صخر وقليل الميل إلى التعاطف مع الوثنيّين، فكان يرتاح إلى وصف خرافاتهم في عبادة الأوثان. لكنّ عقيدة خلق العالم كانت تمنعه أن يكون سلبيًّا تمامًا بالنسبة إلى غير المسيحيّين. فأيًّا كانت أضاليل الناس وانحطاطهم، فهو يرى أنّ فيهم سمة خالقهم، ذلك الحسّ الفطريّ لمعرفة الحقيقة.

والقدّيس أوغسطينس يتناول، في كتابه مدينة الله، موضوع جهل اسم الله الحقيقيّ: «إذا شعر الضعف البشريّ بأنّ إلهًا فقط يستطيع أن يمنح السعادة، وإذا كان هذا أيضًا شعور أناس يكرّمون العديد من الآلهة ومن بينهم جوبيتر، ملك الآلهة، لأنّ أولئك الناس كانوا يجهلون اسم الإله الذي يوزّع السعادة، فلإنّهم أرادوا أن يسمّوه باسم النعمة التي كانوا يستفيدون منها. فلقد اعتقدوا بصواب كافٍ بأنّ السعادة لا يمكن أن تأتيهم من جوبيتر نفسه الذي كانوا يكرّمونه، بل من الذي يرون أنّه يجب عليهم أن يكرّموه باسم السعادة. ومن هنا أؤكّد طبعًا أنّ الوثنيّين آمنوا بأنّ السعادة تأتيهم من إله غير معروف. فليُبحَث عنه، فهو الذي يُكرَّم، وهذا يكفي»(٧). ويلاحظ أوغسطينس أنّه إذا كان اسم الإله الأعلى خاطئًا، لأنّ

---

(٦) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 7,74.

(٧) AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, IV, 25.

الوثنيّين كانوا يجهلون كلّ شيء عن الوحي المسيحيّ، فإنّ حسّهم الداخليّ، الذي يُرشده حسّ الله المشترك، كان صائبًا، ومن هنا اسم السعادة الذي كانوا ينسبونه إلى إله غير معروف يستطيع وحده أن يمنحها. وهنا يعود أوغسطينس إلى موضوع الخطبة التي ألقاها بولس في الأريوباغس. وإلى هذا الموضوع يضيف موضوعًا ثانيًا هو موضوع أسلافه في الإيمان، أي حسّ الله الذي منحه الخالق لجميع البشر.

ب - «بذور» حسّ الله

يروق ليسطينس وإقليمنضس الإسكندريّ أن يشبّها السمة التي جعلها الخالق في النفس البشريّة بـ «بذور» أو بـ «شرارات» كلمة الله. نجد في ذلك تعليم مقدّمة إنجيل يوحنّا، وهو أنّ الله خلق كلّ شيء بواسطة كلمته. فالإنسان يحمل إذًا سمة اللوغس الإلهيّ الذي هو حقّ وحياة. ويسطينس، في كلامه على ما يجده عند الفلاسفة والشعراء الوثنيّين من خير، يختم بقوله: «عندهم جميعًا نجد بذور حقيقة، ولكن ما يدلّ على أنّهم لم يفهموا كما يجب هو أنّهم يناقضون أنفسهم»(٨).

إنّ آباء الكنيسة لم يُنكروا على الإطلاق الدروس الأدبيّة والفلسفيّة التي تابعوها في شبابهم، وإن انتقدوا غالبًا على قيمة هذا الأدب وبعض الكتّاب. أمّا أفلاطون وسقراط، فإنّهم كانوا يقدّرونها أفضل تقدير، لأنّهما استفادا، أكثر ممّا استفاد غيرهم، من حضور الكلمة (اللوغس) في خلقه العالَم. فقد كتب يسطينس: «لكنّ المسيح، الذي عرفه سقراط إلى حدّ ما (لأنّه كان الكلمة الحاضر في كلّ شيء)»(٩)... وكتب أيضًا إقليمنضس الإسكندريّ في الإرشاد، وهو كتاب موجّه أوّلًا إلى الوثنيّين المثقّفين الذين يجتهدون في معرفة الدين المسيحيّ: «إذا التقط اليونانيّون، أكثر ممّا فعل الآخرون، «بضع شرارات من اللوغس الإلهيّ» وأسمعوا بعض الحقائق النادرة، فهم يدلّون بذلك على أنّ قدرة الحقيقة لم تكن

---

(٨) JUSTIN, *I^re Apologie*, 44.

(٩) JUSTIN, *II^me Apologie*, 10.

محجوبة، ولكنّهم اتّهموا أنفسهم بالضعف، بما أنّهم لم يدركوا الغاية»(١٠). إنّ هذا النصّ الوجيز يلخّص تعليم «بذور الكلمة» الذي نجده عند يسطينس، ويشبّهها إقليمنضس بـ «شرارات» النور الذي هو الكلمة، وهو الذي يقول فيه يوحنّا الإنجيليّ إنّه نور العالم، نور البشر(١١). ويتابع إقليمنضس فكرة يوحنّا، قائلًا إنّ نور الحقّ لم يُقبَل، إلّا حين «أسمع الوثنيّون بعض حقائق نادرة». ولكنّ هذا النور، بسبب حضور الكلمة في خلقه العالم، وُفِّر دائمًا للبشر ولم يُحجب عنهم.

ويستعمل إقليمنضس تشبيهًا ثانيًا، فيقول إنّ سمة الكلمة هي «بعض النقاط المنبثقة من الينبوع الإلهيّ»: «(...) فإنّ جميع البشر تلقّوا عامّة بعض النقاط المنبثقة من الينبوع الإلهيّ، علمًا بأنّ أكثرهم حظوةً هم الذين يصرفون وقتهم في الدرس. ولذلك يعترفون، حتّى بالرغم من أنفسهم، بأنّ الله واحد»(١٢). ويشدّد على أنّه ما من أحد يُحرَم من «حسّ الله»، وهو حسّ يؤلّف جزءًا من طبيعة الإنسان نفسها. ما من أحد يُحرم من الوصول إلى معرفة الإله الحقّ. ولذلك فالذين يريدون الوصول يصلون إلى معرفة الله. ويضيف إقليمنضس أنّهم يصلون إليها «حتّى بالرغم من أنفسهم». فيمكننا أن نتساءل هل هذه البذور، أو النقاط، أو الشرارات، لا تعبّر في الواقع، في فكر آباء الكنيسة الأوّلين هؤلاء، عن نوع من النعمة يرتبط بـ «سرّ» خلق العالم: «سرّ» العهد الآدميّ. ولكن، إذا كانت هناك نعمة، فإنّ الإنسان مدعوّ إلى التعاون معها، وهذا النقص في «التعاضد» مع النعمة هو الذي يأخذه الآباء على الوثنيّين، كما سنراه لاحقًا.

ج - حصل الوثنيّون على معرفة «جزئيّة» لله

لكنّ «حسّ الله» ليس هو الحقيقة كلّها، إذ إنّ «بذور الكلمة» ليست الطريق المؤدّي إلى معرفة الله التامّة. ليست بالضبط إلّا بذورًا. فلا ينسى

---

(١٠) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 7,74.

(١١) يو١/٤ و٩، و٨/١٢، و٩/٥، و١٢/٤٦.

(١٢) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 6,68.

الآباء أن يشدِّدوا على أنّ وحي الله في يسوع المسيح لا يمكن التحايل عليه. ولذلك، ففي أفضل الافتراضات، لا تستطيع هذه «الشرارات» أن تكون سوى معرفة جزئيّة لله.

كتب يسطينس في الدفاع الثاني: «إنّ جميع الحقائق، التي اكتشفها الفلاسفة والمشرّعون وعبّروا عنها، هم مدينون لها بكونهم وجدوا الكلمة إلى حدّ ما وشاهدوه، ولأنّهم لم يعرفوا الكلمة كلّه، الذي هو المسيح، كثيرًا ما ناقضوا أنفسهم»(١٣).

يقصد يسطينس هنا بعض الأقدمين الذين قبلوا بذر الحقيقة المُلقى فيهم. لكن مشاهدتهم للكلمة كانت جزئيّة، تحتاج إلى أن يُكملها وحي الله التامّ في المسيح. وما عرفه الوثنيّون عن الله، عرفوه كمِن خلال ضباب، ولذلك كانوا يستخلصون نتائج متناقضة. ويضيف يسطينس بعد ذلك بقليل: «كلّ الخير الذي علّموه هو ملكنا نحن المسيحيّين (...). إستطاع الكتّاب أن يروا الحقيقة بغموض، بفضل بذر الكلمة الذي أُلقي فيهم. لكن امتلاك بذرٍ ووجهٍ شبهٍ متناسب مع قوى الطبيعة يختلف كلّ الاختلاف عن الهدف نفسه الذي تنبثق المشاركة فيه والاقتداء به من النعمة الصادرة عنه»(١٤). يشدِّد يسطينس كما فعل أعلاه، على رؤية الحقّ غير الكاملة، ويُدخل، بعد ذلك، ما للنعمة المؤلِّهة التي تُعطى لنا في المسيح من بُعد فائق الطبيعة. ويصف معرفة الله الطبيعيّة بأنّها «وجه شبه متناسب مع قوانا الطبيعيّة». ولكن ما يُدعى إليه الإنسان هو، في الواقع، وجه شبه يصل إلى ما بعد القياس البشريّ، مهما كان كبيرًا وشريفًا، فإنّ الإنسان مدعوّ إلى المشاركة في حياة الله نفسها، بفضل تبنّيه في المسيح، وهذا يفوق بكثير كلّ قوّة بشريّة(١٥).

---

(١٣) JUSTIN, IIe Apologie, 10.

(١٤) JUSTIN, IIe Apologie, 13.

(١٥) نجد هنا شيئًا من التشابه بفكر إيريناوس الليوني في تقدّم الإنسان حتّى يصل إلى سنّ بلوغه، إلى ملء قامته، بحمله الروح في خطى المسيح الكلمة.

أمّا إقليمنضس فهو يفضّل التعبير عن معرفة الله الجزئيّة هذه بعبارة «أشلاء مبعثرة». فقد قال في كتابه المعنون مجموعة أبحاث: «كذلك أنزلت الفلسفة البربريّة والفلسفة اليونانيّة بالحقيقة الأزليّ تقسيمًا لم يعد تقسيم ديونيسيوس بحسب الأسطورة، بل تقسيم الكلمة الأزليّ بحسب اللاهوت. ولكن، إن عدنا فجمعنا الأشلاء المبعثرة وألّفنا وحدتها، شاهدنا، من دون التعرُّض للخطر، الكلمة الكامل، الحقّ»(١٦). إنّ إقليمنضس يُفهمنا صورة «الأشلاء المبعثرة»، بتلميحه إلى الإله الوثنيّ ديونيسيوس الذي يقال إنّه مات شرَّ ميتة، حين مزّقت كاهنات باخس السكارى جسده. ولم يرَ الفلاسفة الوثنيّون إلّا جزءًا صغيرًا جدًّا من الحقّ، من دون الوصول إلى رؤية إجماليّة، لا يستطيع إلّا الحقّ المتجسّد أن يكشفها للبشر.

وفي نهاية هذا القسم المكرَّس للمعرفة التي يستطيع الوثنيّ أن يصل إليها، إليكم هذا النصّ الجميل الذي يرقى إلى القرن الرابع، أي إلى زمن كانت فيه المسيحيّة ديانة معترفًا بها ورسميّة. نحن مدينون به لقلم غريغوريوس، أسقف نيص: «فالروح، ببصره أعماق السرّ بنظرة منتبهة، يتمتّع، إلى حدّ ما، بشعور داخليّ خفيّ بالتعليم الخاصّ بمعرفة الله، من دون الوصول إلى تسليط الأضواء، بالكلام، على أعماق هذا السرّ التي لا توصف»(١٧).

فمع ظهور القدّيس غريغوريوس، نصل إلى زمن تفكير أصفى، في ما يختصّ بالوثنيّين. ففي الفصل الثالث هذا من مؤلّفه مقالة في التعليم المسيحيّ، يريد غريغوريوس أن يحدِّد موضع المسيحيّة بالنسبة إلى اليهوديّة وبالنسبة إلى الوثنيّة. فيتناول، هو أيضاً وعلى طريقته، موضوع معرفة الله الجزئيّة، قائلًا إنّ ذهن كلّ إنسان أيًّا كان يتمتّع «بالشعور الداخليّ بالتعليم الخاصّ بمعرفة الله». لكنّ الإنسان ليست له القدرة على

(١٦) CLEMENT D'ALEXANDRIE: *Les Stromates, I, 13, 57, 6.*
(١٧) GREGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique, 3, 1.*

إيجاد عبارة وافية للسرّ، أقلّ ما يمكن. وهو يشعر شعورًا غامضًا بوجود الله الذي لا يستطيع أبدًا أيّ جهد من ذكائه أن يعرضه عرضًا تامًّا. فإنّ كلّ معرفة هي جزئيّة ومتعلّقة بالعقل البشريّ. و«الشعور الداخليّ الخفيّ» وحده يستطيع أن يجعله على الطريق الذي لا يوصله إلّا بفضل وحي الله في المسيح.

د – العناية الإلهيّة تربّي الوثنيّين وتهتمّ بهم

أحرز موضوع العناية الإلهيّة نجاحًا كبيرًا في تفكير الآباء. وهو مبنيّ على عقيدة خلق العالم، لأنّ الخالق لا يمكنه أن لا يهتمّ بمخلوقاته. ويسطينس كان أوّل مَن اعترف بهذا اليقين، حين كتب في «دفاعه» الموجّه إلى مجلس الشيوخ الرومانيّ: «ينبئ (الله) بالمستقبل بالروح النبويّ، ليدعو البشر إلى الفهم والذكرى، ويُظهر بذلك اهتمامه بهم وعنايته الإلهيّة»[١٨]. في هذه الفقرة، يؤكّد يسطينس أوّلًا أنّ أنبياء العهد القديم لم يتنبّأوا للشعب اليهوديّ فقط، بل إنّ أقوالهم كانت موجّهة إلى جميع البشر. والله يدلّ على عنايته الإلهيّة، بالنسبة إلى الوثنيّين – كما سيكرّر يسطينس نفسه وآخرون بعده –، بأنّ أجزاء الحقيقة الصغيرة التي عند الفلاسفة وصلت إليهم بفضل الاقتباسات التي أخذوها عن الكتّاب المُلهَمين.

والقدّيس أوغسطينس، الذي يشاهد العناية الإلهيّة في العمل منذ بداية البشريّة، وصل إلى النتائج التي رأيناها عند يسطينس. فقد كتب: «منذ بداية الجنس البشريّ، لم تنقطع النبوءة، تارة أكثر غموضًا، وتارة أكثرة وضوحًا، بحسب ما رآه الله مناسبًا لكلّ زمن، ولم يخلُ الناس الذين آمنوا به، منذ آدم إلى موسى، في شعب إسرائيل الذي كان، بنوع من السرّ الخاصّ، شعبًا نبويًّا، وفي سائر الشعوب على السواء، قبل التجسّد»[١٩]. على غرار يسطينس، يرى أوغسطينس في النبوءة الطريقة المفضّلة عند الله

(١٨) JUSTIN, Ire Apologie, 44.
(١٩) AUGUSTIN, *Lettres 102, 12.*

في ممارسة عنايته الإلهيّة. لكنّ أوغسطينس يذهب إلى أبعد من ذلك. فإنّ النّبوات التي يتكلّم عليها لا يبدو أنّها حتمًا نبوّات أنبياء العهد القديم. وهو يصفها بأنّها «تارة أكثر غموضًا، وتارة أكثر وضوحًا». فهل أراد بذلك أن يميّز بين نبوّات العهد القديم والنبوّات التي كانت خارجة عن العهد؟ ليس هذا أكيدًا، بل الأكيد هو أنّ النبوءة كانت تناسب «كلّ زمن»، وبالرجوع إلى إقليمنضس الإسكندري[٢٠]، تناسب «كلّ شعب».

جرؤ إقليمنضس على القول، في الكتاب السادس من مجموعة الأبحاث[٢١]، وكأنّه يردّد صدى الآية الأولى من الرسالة إلى العبرانيّين، أنّ الله، كما أنّه أقام أنبياء عند اليهود، أقام عند اليونانيّين «أنبياء آخرين يتكلّمون لغتهم»، ويُعدّونهم لتلقّي الوحي في يسوع المسيح.

وموضوع «الأنبياء» الوثنيّين نجده أيضًا عند أوريجانيس، حين يعلّق على حادثة العرّاف الوثنيّ بلعام، الذي بارك اليهود بدل أن يلعنهم: «كانوا يُجرون ذبائح غير مقدّسة»[٢٢]، وكانت العرّافة تحاول أن تحصل بالسحر على اتّصال. لكنّ الله، الذي يريد أن تفيض النعمة حيث كثرت الخطيئة[٢٣]، يتنازل فيُنعم بحضوره، ولا ينفر من تلك الرتب التي يُحتفَل بها بحسب الضلال الوثنيّ، لا بحسب النظام الإسرائيليّ، لكنّه لا يتجلّى في الذبائح، بل يُظهر نفسه للذي يأتي إلى لقائه. ويبلّغ كلامه وينبئ بأسرار المستقبل على لسان الذي هو أكثر تمتّعًا بثقة الوثنيّين وإعجابهم، لكي يستطيع الذين لا يريدون أن يؤمنوا بأنبيائنا أن يؤمنوا بعرّافيهم وفاتحي بَختهم»[٢٤].

إنّ أوريجانيس يبني عمل الله هذا على أساس كتابي، وهو إلهام الوثنيّ بلعام وما ورد في الفصلين ٢٣ و٢٤ من سفر العدد. وهذا الأساس

---

(٢٠) Cf. *Les Stromates VI, 5.*

(٢١) Cf. Les Stromates *VI, 5.*

(٢٢) عدد ٢٣/ ١٤-١٧: بلعام وبالاق.

(٢٣) روم ٥/ ٢٠.

(٢٤) ORIGENE, *Homélies sur les Nombres, XVI, 1.*

هو روم ٥/ ٢٠. ويرى أوريجانيس في إصغاء الله إلى صلوات بلعام وفي رضاه عن محرقاته ظهورًا لرأفة الله المجّانيّة الفائضة في صميم العبادة الوثنيّة. ويوضح أوريجانيس بعد ذلك أنّ ما يستميل الله ليس هو الذبائح التي تستميل أيّ إله وثنيّ، بل الإنسان الذي يبحث عن كلمة من قبل الله. والله في رأفته المجّانيّة يلبّي طلبه، «فإنّه يظهر للآتي إلى لقائه». والحال أنّ بلعام لم يكن أيّ إنسان كان، لأنّه كان يحظى بتقدير شعب موآب وملكه وثقتهما، كما أنّ الله، على ما ورد بقلم إقليمنضس، أقام أكثر اليونانيّين اعتبارًا ليكونوا أنبياءهم[٢٥]. ولماذا؟ السبب هو بسيط. فإنّ أوريجانيس يصرّح بأنّ الله، في رغبته أن «يخلّص جميع البشر»، يتكيّف مع العقليّة الوثنيّة وأحكامها المسبقة[٢٦]. ونضيف أخيرًا أنّه ليس من المهمّ أن يكون الشخص الذي يختاره الله مستحقًّا، شرط أن يُصغى إليه وأن تصل رسالته إلى الوثنيّين. والحال أنّ بلعام كان فاتح بَخْت، وشخصًا كان الآباء يشبّهونه بالشياطين ويجعلونه في خدمتهم.

وكان إقليمنضس ينطلق من فكرة استعداد إنجيليّ لليونانيّين، فلم يتردّد في تسمية هذا الاستعداد عهدًا. فإنّنا نقرأ في «البحث السادس» هذا النصّ: «إنّ الله أعطانا العهد الجديد، أمّا عهدا اليونانيّين واليهود فهما العهدان القديمان. ونحن، الذين يُكرّمون هذا العهد الذي من نوع ثالث، فإنّنا المسيحيّون. وهذا ما يدلّنا بوضوح على أنّ الإله الواحد هو معروف عند اليونانيّين على طريقة الأمم، وعند اليهود على طريقة اليهود، وعندنا أخيرًا في الروح القدس. وفضلًا عن ذلك، يدلّنا هذا على أنّ الإله الواحد هو الذي أعطى العهدين والذي أعطى اليونانيّين الفلسفة اليونانيّة التي بفضلها يمجّد القدير عند اليونانيّين. فبالتربية اليونانيّة وبتربية الشريعة، ليس هناك إلّا شعب واحد، والذين لهم الإيمان هم متّحدون، لا منقسمون بالتعاقب إلى ثلاثة شعوب، خشية أن يتصوّر الناس أنّ هناك

---

(٢٥) راجع النصّ السابق.
(٢٦) قد نستطيع أن نتحدّث عن اشفاق الله.

ثلاثة طبائع بشريّة. لكنّ هذه الشعوب المتّحدة يربّون بعهود مختلفة[٢٧]. إنّ إقليمنضس يُقيم توازيًا بين اليهود وغير اليهود. وبما أنّ مجمل النبوات التي سبقت مجيء المسيح عند اليهود تُسمّى عهدًا، فما من داعٍ إلى عدم تسمية الفلسفة اليونانيّة أيضًا عهدًا. ولأنّ إقليمنضس يعتقد بأنّ تدبير الله الخلاصيّ المقدَّم لجميع البشر يتمّ في زمن البشر، فهو يستطيع أن يتكلّم على «عهد من نوع ثالث» يكرّمه المسيحيّون. فمنذ خلق الإنسان، لم يكفّ الله عن إعداد الإنسان لمعرفته تمامًا في ابنه، الكلمة المتجسّد. لكنّ هذه المعرفة في الابن سبقتها معرفة جزئيّة منسجمة مع وضع كلّ مجموعة من مجموعات البشر، من يهود ووثنيّين. وبحكم اختيار اليهود من قبل الله، فإنّ معرفتهم لله كانت أكثر مباشرة، وإن بقيت جزئيّة، في انتظار تجلّي الله النهائيّ في المسيح. ومعرفة الله الجزئيّة هذه «على طريقة اليهود» كانت تدلّ بوضوح على أنّ الله المتسامي يستطيع ويريد أن يكون قريبًا جدًّا وأليفًا للناس الذين اختارهم ليشهد على هذا القرب. أمّا معرفة الله الجزئيّة «على طريقة الوثنيّين» فكانت تهدف إلى الدلالة على أنّ الإله الخالق هو حقًّا خالق جميع البشر بدون استثناء، وعلى أنّهم جميعًا يحقّ لهم أن يستفيدوا من عنايته الإلهيّة. هذا وجه من الوحي كثيرًا ما نسيه اليهود.

هـ - الفلسفة: «ثقافة تمهيديّة» لليونانيّين

نجد عند إقليمنضس الإسكندريّ عددًا من النصوص التي تتوسّع في فكرته عن الفلسفة بصفتها أداة مختارة لإعداد الوثنيّين من أجل المسيح. ولكن، قبل التطرّق إلى هذه السلسلة من النصوص، نقرأ العرض الذي يقدّمه القدّيس أوغسطينس عن الفلسفة «الصحيحة تمامًا»، وهو يشرح، في أحد مؤلّفاته، لماذا يرى، كما كتب إقليمنضس، أنّ الله هو مصدر الفلسفة: «كان لا بدّ من قرون كثيرة ومناقشات كثيرة لكي تُعَدّ فلسفة صحيحة تمامًا، ولكنّي أعتقد الآن بأنّها قد تمّت. فإنّ هذه الفلسفة ليست فلسفة هذا العالم، التي تمقتها أسرارنا بصواب، بل فلسفة العالم المعقول، الذي، لولا أنّ الإله السيّد، المملوء رحمة لشعبه، لم يَحْنِ

(٢٧) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates VI, 5.*

ويخفض إلى الجسد البشريّ سلطة العقل الإلهيّ، لكي تستطيع النفوس التي تحثّها، لا الوصايا فقط، بل أعمال هذا العقل الإلهيّ، حتّى بمعزل عن المجالات المدرسيّة، أن تعود إلى نفسها وتنظر إلى الوطن، كما استطاعت حدّة العقل أن تعيد إلى العالم المعقول تلك النفوس التي تُعميها ظلمات الضلال المتعدّدة الأشكال والمدفونة تحت كومة الأدناس الجسديّة»[٢٨]. يميّز أوغسطينس أوّلًا بين فلسفة وفلسفة. فهناك فلسفة العالم - المبنيّة، في أغلب الظنّ، على المغالطات - «وفلسفة العالم المعقول، وهي فلسفة صحيحة تمامًا». هناك، من جهة أولى، فلسفة قائمة على استدلالات دقيقة، ينصرف فيها الإنسان إلى التلذّذ بإقامة الدليل الشكليّة، ويسمّيها أفلاطون، على ما ورد بقلم إقليمنضس، «أسلوبًا خداعيًا»، وأرسطو «فنّ النهب»[٢٩]. ومن جهة أخرى، هناك الفلسفة التي هي ثمرة بحث طويل وصادق يقوم به الإنسان للتقرّب إلى الحقيقة. ففي أثناء هذا البحث يدفع الله النفس البشريّة إلى التنبّه لكون كلّ شيء يصدر عنه ولكون الإنسان مدعوًّا إلى العودة إلى خالقه.

ألا نجد في ذلك نوعًا من التعاضد الذي يتمّ بين اللوغس (العقل) الإلهيّ والعقل البشريّ؟ وهذا التعاضد ينمو بطريقة تشبه ما يعلّمنا العهد القديم إيّاه في ما يختصّ بالشعب اليهوديّ، حيث يصبح الله، بحسب تعليم آباء الكنيسة التقليديّ، مؤدّب شعبه وقائده، بفضل كلمته وروحه. وهنا أيضًا، في حالة الفلسفة، نرى أنّ الله «مملوء رحمةً لشعبه»، لذلك الشعب الآخر الذي لم يعرف نعمة الاختيار الإلهيّ. فالعقل البشريّ، الذي يقوده ويُرشده اللوغس الإلهيّ، يستطيع إذًا، بعيدًا عن كلّ خطاب بشريّ متعجرف ومرتفع فوق نفسه، أن يصل إلى شيء من معرفة الله وأن يكون مستعدًّا لقبول وحي الخلاص في المسيح. ففي نظر أوغسطينس، كما في نظر إقليمنضس، كانت الفلسفة للوثنيّين «عهدًا» يُعدّهم للدخول في العهد الجديد.

---

(٢٨) AUGUSTIN, *Contra academicos, III, 19, 42.*

(٢٩) Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, I, 8.* Voir aussi *ibid.*, I, 3.

و - دليل الاقتباسات المأخوذة من العهد القديم

وصلنا إلى دليل كثيرًا ما نجده عند آباء الكنيسة في القرون الأولى: وهو دليل الاقتباسات التي يأخذها الفلاسفة أو الحكماء الوثنيّون عن موسى وعن أنبياء العهد القديم. وهذا الدليل هو الجانب السلبيّ للقول بأنّ الله، في عنايته الإلهيّة، منح الوثنيّين «نقاط حقيقة». ولذلك كان الآباء الأقلّ تأييدًا للثقافة الوثنيّة يستندون إليه غالبًا. وهو أيضًا دليل على جانب كبير من الأهمّيّة في أدب الدفاع المسيحيّ، وذلك لسبب بسيط.

كانت المسيحيّة تظهر بمظهر ديانة جديدة، إلى جانب الديانات التقليديّة الوثنيّة القديمة. فلم يكن لها الوزن والأهليّة للاحترام اللذان لا يمنحهما إلّا طول الزمن. ولكنّ الآباء لم يجدوا صعوبة في دحض دليل «الجِدّة». فإنّ الديانة المسيحيّة هي ديانة العهد الجديد الذي يُكمل العهد القديم، والذي أنبأ به هذا العهد القديم منذ الأزمنة العريقة في القدم. إنّ المسيحيّة ترقى بعيدًا في الزمن، وموسى، الحكيم القديم، سبق أن أنبأ بمجيئها في مؤلّفاته. فدليل «الاقتباسات» عن موسى له هدفان: يدلّ، من جهة، على قِدَم المسيحيّة وأهليّتها للاحترام، ويُظهِر، من جهة أخرى، أنّ الحكمة التي عند الوثنيّين والتي يحترمونها تصدر مباشرة عن المسيحيّة عن طريق العهد القديم.

وفي «مجموعة الأبحاث» فقرتان صريحتان جدًّا في شأن الاقتباسات التي أخذها الوثنيّون عن الكتب المقدّسة. ففي نظر إقليمنضس، كما في نظر غيره من الآباء، مصدرها هو موسى، الكاتب الملهَم، والبربريّ في نظر اليونانيّين. إليك النصّين: «يبدو أنّ جميع تلك التعاليم، التي سبق الكلام عليها، سُلِّمت منذ موسى الكبير حتّى اليونانيّين»[٣٠]. «ومن الواضح بالكفاية أنّ سائر الفضائل كلّها أيضًا، التي وصفها موسى، كانت لليونانيّين منطلق مادّتهم الأخلاقيّة، أي الشجاعة والاعتدال والفطنة والعدل والجَلَد والصبر والحياء والعفّة، والتقوى فوق كلّ شيء (...)».

(٣٠) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, II, 5, 1.*

في ما يتعلّق بالعدل، فإنّ الشريعة نفسها هي التي تخلّفه بعملها التربويّ، إلى جانب الفطنة، بإبعادها الإنسان عن الأوثان الحسّيّة وبتعيينها هدفًا له أن يذهب إلى ذلك الذي هو خالق الكون وأبوه، وانطلاقًا من هذه الفكرة، كمن ينبوع، ينمو كلّ إدراك»(٣١). رأينا أعلاه أنّ إقليمنضس أقام قياسًا بين شريعة موسى والفلسفة اليونانيّة، إذ إنّ كليهما مربّيًا شعب كلٌ منهما – اليهوديّ وغير اليهوديّ – باتّجاه المسيح. إنّ موضوع «الاقتباسات» هو في امتداد ذلك القياس، علمًا بأنّ المصدر هو الله. وهذا النصّ الأخير يساعدنا على أن ندرك كيف كان الله، في نظر إقليمنضس، مصدر الفلسفة «غير المباشر». كان الله ذلك بفضل الاقتباسات المأخوذة عن الشريعة الموسويّة. ذلك بأنّ العناية الإلهيّة، في هذه الحالة المعيّنة، تتجسّد في شريعة العهد القديم التي اقتبس منها بعض الفلاسفة الوثنيّين.

يمكننا الآن أن ندرك أهمّيّة موضوع الاقتباسات المأخوذة عن الكتاب المقدّس. فحين نذكر الاقتباس، نعني، في الوقت نفسه، باطنيّة الكتاب المقدّسة بالنسبة إلى مؤلّفات الفلاسفة الوثنيّين. ومن جهة أخرى، نُثبت كيف أنّ الوحي الذي أوحى الله به إلى اليهود بُلّغ إلى الوثنيّين، مُظهرين بالتالي حقيقة العناية الإلهيّة التي تريد أن يخلص جميع البشر.

ز – إضطُهد الوثنيّون الصالحون من قبل الشيطان

لم يَخْشَ إقليمنضس الإسكندريّ وحده ما يضعه الشيطان من عقبات. فهذا ما أكّده أيضًا يسطينس، وإلى حدّ ما طرطليانس نفسه. تحدّث يسطينس مرّتين، في «دفاعه» الأوّل، عن دسائس الشيطان لإسكات الذين كانوا يقولون شيئًا في الحقيقة. إليك النصّ الأوّل: «عمل الشياطين على الحكم بالموت على الذين يقرأون كتب هِسْتَسْبُس أو العرّافة أو الأنبياء، لإفزاع الناس ولردّهم عن البحث في هذه القراءة عن معرفة الخير (...). لكنّهم لم يستطيعوا تحريم هذه الكتب للأبد»(٣٢). أظنّ أنّ هذا

---

(٣١) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, II, 18, 1.*

(٣٢) JUSTIN, *Apologie, I, 44.*

النصّ لا يحتاج إلى تعليق. فإنّ يسطينس يُحسن وصف الصراع الذي يشنّه الشيطان ليمنع الوثنيّين بجميع الوسائل من تقبُّل «نقاط الحقيقة». كانت كتب هِسْتَسْبُس والعرّافة موضع تقدير كبير عند المسيحيّين الأوّلين، لأنّ المفروض فيها أن تتضمّن تنبّؤات تتعلّق بالمسيح. فكانت دليلًا لا يُدحَض في نظرهم على أنّ مجيء المسيح والمسيحيّة أُنبئَ به حتّى عند الوثنيّين، وإن بوضوح أقلّ ممّا نجده في العهد القديم.

وكتب يسطينس أيضًا في الدفاع نفسه: «إنّ المسيح هو بكر الله وكلمته، الذي يشارك فيه جميع البشر: هذا ما تعلّمناه وما صرّحنا به. فالذين عاشوا بحسب الكلمة هم مسيحيّون، وإن عُدّوا ملحدين كسقراط وهيراقليطس وأمثالهما عند اليونانيّين، وإبراهيم وحننيا وعزريا وميشائيل وإيليّا والعديد من الآخرين، عند البرابرة، وقد يطول الكلام على أعمالهم وأسمائهم (...). أمّا الذين عاشوا أو يعيشون بحسب الكلمة فهم مسيحيّون، خالون من الخوف والقلق»[٣٣]. كان من الممكن أن يُستشهَد بهذا النصّ في مكان آخر، لكنّه في محلّه هنا أيضًا. وجدير بالذكر أنّ يسطينس يُسبق قوله بأنّ جميع الذين عاشوا بحسب الكلمة هم مسيحيّون، سواء كانوا معمّدين أم لا، بتوضيح يختصّ بالإلحاد المزعوم والمنسوب إلى أولئك المسيحيّين الخفيّين. والحال أنّ السلطات الرومانيّة كانت تتّهم المسيحيّين بالإلحاد. وهذا يعني أنّه، إذا اضطُهد المسيحيّون لأنّهم لا يعبدون الآلهة التقليديّين، فإنّ بعض الوثنيّين كسقراط وهيراقليطس اضطُهدوا أيضًا للأسباب نفسها. ذلك بأنّهم كانوا يعبدون الإله الحقّ وحده. ولذلك يُضيف يسطينس بعدهما أسماء إبراهيم والفتيان الثلاثة الذين وردت أسماؤهم في سفر دانيال والذين كانوا قد أُلقوا في «أتّون النار»[٣٤] لأنّهم لم يعبدوا تمثال الملك. فمَن الذي كان قادرًا على دفع السلطات الوثنيّة إلى إعدام الذين وجدوا الحقيقة، غير الشيطان، عدوّ الحقيقة؟

---

(٣٣) JUSTIN, *Apologie, I, 46.*

(٣٤) دا ٣/ ٢٠

٣ - مواقف الآباء غير المؤيّدة والانتقاديّة

سبق لنا أن قلنا في المقدّمة إنّ مواقف الآباء من الوثنيّة متنوّعة جدًّا. فكان بعضها غير مؤيّد صراحةً لكلّ ما هو غير مسيحيّ، في حين كان بعضها الآخر، إلى جانب تعاطفها مع الثقافة الوثنيّة، انتقاديًّا بوجه خاصّ لما يختصّ بعبادة الأوثان والفلاسفة الذين يمارسون سحر الآلهة. فالمطلوب أن نبحث الآن في هذين الموقفين.

أ - الرفض التامّ لما هو غير مسيحيّ

كان الحكم السابق على الفلسفة الوثنيّة عند طرطليانس أشدّ صراحة، فإنّ طبعه المتصلّب لم يكن يمكّنه من التدقيق في حكمه. وكان التساهل مع ضميره مستحيلًا، فبعد الانتقال إلى جانب المسيح، إلى جانب الحقيقة والإيمان، يجب نبذ كلّ ما ليس هو مسيحيًّا بجملته: «فأيُّ شركة بين آثينة وأورشليم، بين المجمع والكنيسة، بين الهراطقة والمسيحيّين؟ إنّ تعليمنا آتٍ من الرواق، ولكن من رواق سليمان، الذي يعلّمنا هو نفسه «أن نبحث عن الله في سلامة القلب». ففي ماذا يفكّر الذين يريدون أن يصنعوا لنا مسيحيّة رواقيّة أو أفلاطونيّة أو جدليّة؟ لا، لا، لسنا في حاجة إلى فضولٍ بعد يسوع المسيح، ولا إلى أبحاث بعد الإنجيل. فحين نؤمن، لا نعود نبحث عن أيّ شيء ما وراء إيماننا، لا بل هذا أوّل بند من بنود إيماننا، وهو أنّه لم يعد هناك أيّ شيء يجب الإيمان به بعد ذلك»(٣٥).

إنّ هذا النصّ بليغ بالكتابة ولا يتطلّب إلّا القليل من التعليق. صحيح أنّ طرطليانس لا يعلن موقفه من الفلسفة بصفتها «مربّية باتّجاه المسيح». وهو يشدّد على أنّ المسيحيّ لا يحتاج، أو لم يعد يحتاج، إلى الاهتمام بالفلسفة الوثنيّة. فهو يبدو أنّه يُنكر تمامًا دروسه السابقة، حتّى إنّه يجوز لنا أن نتساءل هل كانت له الفلسفة، يومًا من الأيّام، عونًا مفيدًا عند اهتدائه،

---

(٣٥) TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques 7.*

أجيب بالنفي. لم يكن اختياره الشخصيّ اختيار يسطينس أو إقليمنضس الإسكندريّ، فإنّه يتّخذ موقفًا يعارض تمامًا موقفهما. هذا وإنّ جملة مُعاصره إقليمنضس: «لا أجهل ما يكرّره بعض الخِرَّيفين، وهو أنّه لا يجوز الاهتمام إلّا بالأمور الأكثر ضرورة، بتلك التي تتضمّن الإيمان، وإهمال الأمور الغريبة وغير الضروريّة التي تُتعبنا عبثًا وتوقفنا عند مواضيع غير مفيدة للغاية النهائيّة»، لولا كلمة «خِرَّيفين»، ولا شكّ أنّ طرطليانس لم يكن منهم، لوصفت موقفه وصفًا صائبًا. أمّا جملة طرطليانس «ففي ماذا يفكّر الذين يريدون أن يصنعوا لنا مسيحيّة رواقيّة أو أفلاطونيّة أو جدليّة»، فإنّها تنطبق تمامًا على إقليمنضس. ومن الواضح أنّ هذين الموقفَين كانا معروفَين إذ ذاك في الكنيسة.

ب – رفض العبادة الوثنيّة والشياطين الذين يستترون وراء الأوثان

من بين مواقف الآباء غير المؤيّدة، نجد موقفًا أكثر دقّة من الموقف السابق. يميّز الآباء بين الثقافة الوثنيّة والدين الوثنيّ. وإذا كانوا يسلّمون بأنّ الثقافة، ثمرة ذكاء الإنسان، قد تكون لها فائدة تربويّة من أجل المسيح، فكان لا يسعهم إلّا أن يرفضوا الدين الوثنيّ وعبادته الوثنيّة. وكانت كلّ عبادة تؤدّى لغير الله لا يمكن أن تكون إلّا خداعًا من قبل الشيطان. ولكن لا يخفى إلى أيّة درجة قد تتداخل العبادة والثقافة وإلى أيّة درجة يصعب الفرز. إليكم مثلًا يأتي به إقليمنضس في الأسطر الأولى من كتاب «مجموعة أبحاث»: «بما أنّ الكتاب المقدّس يصف اليونانيّين بـ «سُرّاق» الفلسفة البربريّة، فلعلّ الوقت قد حان لنرى كيف يمكن إقامة الدليل بإيجاز على أنّهم سرّاق. لا نكتفي بالدلالة على أنّهم، بتقليدهم معجزات تاريخنا، وصفوا معجزات تاريخهم، بل نُثبت عليهم أنّهم يبحثون عن عقائدنا ويزوّرون أهمّها – إنّ أسفارنا المقدّسة هي أقدم منهم ولقد أثبتنا ذلك[٣٦] – في ما يختصّ بالإيمان والحكمة والمعرفة والعلم والرجاء والمحبّة والندامة والعفّة، ولا سيّما مخافة الله»[٣٧].

(٣٦) Cf. *Les Stromates I*, 21-22.

(٣٧) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, *II*, *1*, *1*.

قد يفاجئنا أسلوب هذا النصّ الذي كتبه إقليمنضس، فإنّه يتعاطف عادةً مع اليونانيّين. أمّا هنا فإنّه يصفهم بـ «السرّاق». قد لا نستغرب ذلك بقدر ما كان يعتبر أنّ «الاقتباسات» هي سرقات من الأسفار المقدّسة. ولكن هناك ما هو أخطر، فإنّه يتّهمهم بتقليد المعجزات التي وردت في التاريخ المقدّس، وبتزوير العقائد. من أين هذه الاتّهامات؟

أظنّ أنّ مؤلّفات طرطليانس قد تأتينا بالجواب. فإنّ طرطليانس، الذي يتكلّم في رسالة الطعن «العرش» مثلًا، على العبادات الوثنيّة، ولا سيّما عبادة مِثْرا المنتشرة جدًّا عند العسكريّين الرومان، يلاحظ أنّ هناك وجوه شبه ببعض ملامح العبادة المسيحيّة. وبالاستناد إلى نصّ يو ٨/ ٤٤ حيث ورد أنّ الشيطان هو كذّاب منذ البدء، يقول بأنّ «الشيطان عمل على تقليد الألوهة[٣٨]. فوراء كلّ وثن يستتر شيطان. ومن هنا تقليد العبادة. وفي كتابه «الردّ على اعتراض الهراطقة السابق»، يقول بأنّ أنصار (جنود) مِثْرا، بعد أن يُقسموا يمين الإخلاص لإلههم، يوسَمون بالحديد والنار على جباههم[٣٩]. والحال أنّنا نعلم بأنّ خادم المعموديّة يختم جبهة المعمَّد بالميرون المقدّس، واسمًا إيّاه بختم الروح القدس. فلماذا هذا التقليد؟ لأنّ نشاط الشيطان يقوم على «إهلاك الإنسان»[٤٠]، بحسب قول طرطليانس، وهذا عكس نشاط الله الذي يريد أن يخلّص جميع البشر (١طيم ٢/ ٩٤).

يستعمل إقليمنضس في نصّه، على غرار طرطليانس، عبارات «تقليد المعجزات» و«تزوير العقائد». في شأن المعجزات، هل يقصد إقليمنضس المعجزات التي صنعها شخص معيَّن، كأبولونيوس التّياني؟ وهل يستهدف إقليمنضس تقوى وثنيّة معيَّنة تتّسم أحيانًا بملامح مسيحيّة، وكانت منتشرة جدًّا في زمنه؟ لا نستطيع أن نُجيب بالتأكيد. ولكنّنا نستطيع أن نقول بأنّ

---

(٣٨) Cf. TERTULLIEN, *De Corona (De la Couronne)*, 7, 8.

(٣٩) Cf. TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, 40, 4.

(٤٠) TERTULLIEN, *Apologétique*, 22,4.

إقليمنضس يعي أنّه ممكن دائمًا، بالرغم من العناية الإلهيّة، أن تتدخّل خُدَع الشيطان لتحول دون عمل الله.

ويتحدَّث القدّيس أوغسطينس عن عبادة الأوثان، في عدّة أماكن من مؤلّفه الكبير «مدينة الله». وهو، على غرار مَن سبقوه، لا يرى فيها إلّا أكاذيب، وعمل الشياطين والبشر وثمرة تعاون بينهم. إليك نصًّا أوّل: «ماذا نُضيف؟ إلّا أنّ المدن ليس لها رسوم صحيحة للآلهة الحقيقيّين، لأنّ الإله الحقيقيّ ليس له جنس ولا عُمر ولا أعضاء جسديّة محدَّدة». وهذا ما لا يريد الحَبْر[٤١] أن يُطلع الشعبَ عليه، لأنّه لا يعتبره خاطئًا، فهو يعتبر مفيدًا للمدن أن تُخدَع في الشؤون الدينيّة. هذا وإن قُرُّون نفسه لا يتردَّد في القول بذلك في كتبه حول الأمور الدينيّة. ما أروع الدين الذي يستقبل الضعيف الذي يبحث عن الخلاص! وإذا طلب الحقيقة لينال الخلاص، يظنّون من الأفضل أن يُعطى الكذب»[٤٢].

نشعر بأنّ أسقف هيبونه مصدوم بتصرُّف أناس مشهورين كقُرُّون والحبر الأعظم سكيفولا اللذَين كانا موضع تقدير كبير عند الرومان. صحيح أنّ أوغسطينس يقيم دعوى على سوء نيّة، متّهمًا قُرُّون وسكيفولا بقلّة نزاهة، فإنّهما كانا يؤمنان بفائدة الدين للحفاظ على تماسك المدينة وحياتها وللمساعدة على النظام. وما يجب أن نستخلصه هذا النصّ هو أنّ الدين كَذِب يخدع الناس الذين يبحثون عن الخلاص.

٤ - الاهتداء إلى المسيحيّة

ولكن لماذا كلّف الآباء أنفسهم لاتّخاذ موقف من الدين والثقافة الوثنيّة؟ هناك أكثر من جواب على هذا السؤال، والجواب الأوّل هو أنّ الآباء كانوا يعترفون بدين يختلف كلّ الاختلاف عن سائر الأديان الممارَسة في المسكونة الرومانيّة. في نظر المسيحيّ، لم يكن دينه دينًا من

---

(٤١) Quintus Mucius Scaevola.

(٤٢) AUGUSTIN, *De la Cité de Dieu, IV, 27.*

بين العديد من الأديان. فإنّ المسيحيّة كانت ترفض كلّ توفيقيّة وكلّ توافقيّة. فكان على المسيحيّ، في وجه الأسئلة والتهجّمات، وفي وجه الاضطهاد، أن يشرح موقف المسيحيّة من الوثنيّة، ومكانتها الفريدة. وهذا هو السبب الذي دفع عدّة مسيحيّين بارزين إلى تأليف دفاعات، وشرح ما تختلف فيه المسيحيّة عن سائر الأديان الممارَسة آنذاك. وكان عدم اعتراف المسيحيّين بألوهة آلهة المدينة لا يعني عدم اعترافهم بالدولة وبالولاء للأمبراطوريّة[٤٣]. كانت هذه ظاهرة جديدة تمامًا.

والجواب الثاني هو أنّ الآباء، نظرًا إلى ماضيهم الشخصيّ وتربيتهم، كانوا مجبولين بالثقافة والدين الوثنيّ أكثر من أن لا يعيدوا قراءة حياتهم في ضوء إيمانهم المسيحيّ. ولكن هناك جواب ثالث، وهو أنّ بعضهم أرادوا أن يهدوا الوثنيّين المثقّفين، بإشراكهم في اختبار اهتدائهم الشخصيّ. أرادوا أن يُثبتوا أنّ الاهتداء إلى المسيحيّة لم يكن انحطاطًا عن مثال أعلى فلسفيّ، بل كان، بالعكس، تتويج بحث عن الحقيقة قاموا به بقيادة أفلاطون مثلًا. وفي نظر إقليمنضس الإسكندريّ، لم يكن الاهتمام الأوّل الدفاع عن إيمانه بقدر ما كان إقناع الوثنيّين بأنّ حالة المسيحيّ هي حالة جيّدة، فكان «إرشاده» حثًّا على الاهتداء. وفي مطلع الكتاب الثاني من «مجموعة الأبحاث»، أعلن عن قصده الدعوة إلى اهتداء الوثنيّين – واليهود – بالإقناع، باستخدام الأداة التي تضعها الثقافة الوثنيّة نفسها في تصرّفه. وكانت هذه الأداة فنّ الإقناع، أي الخطابة. وإليكم ما كتبه: «وفضلًا عن ذلك، فمن الأمور البديهيّة، على ما أعتقد، أن يستخدم دفاعُنا الكتب المقدّسة، في ما يختصّ بالنقاط التي يطعن فيها اليونانيّون، حتّى يستطيع اليهوديّ أيضًا الذي قد يصغي إلينا، انطلاقًا من إيمانه، أن يهتدي إلى الذي لم يؤمن به حتّى الآن. ومن الطبيعيّ أن يُعرَض أفضل الفلاسفة، بانتقاد حياتهم وانتقاد التعاليم الجديدة التي ابتكروها، وذلك

(٤٣) يمكننا أن نعود إلى دفاع طرطليانس، حيث نجد فكرة الفصل بين الدين والدولة، وهذا ما سُمّي في وقت لاحق الفصل بين الكنيسة والدولة.

بمحبّة. لن نردّ المتّهمين - شتّان أن نفعل ذلك، إذ إنّنا تعلّمنا أن نبارك الذين يلعنوننا، حتّى إن أضاعوا وقتهم في توجيه الخطب الشائنة إلينا - بل نسعى لهدايتهم، فقد يعقل أولئك الأشخاص الحكماء بالحجج البربريّة فيشعرون بالندامة ويصبحون بذلك قادرين، ولو في زمن متأخّر، على تمييز طبيعة المعارف التي يُقدمون في سبيلها على حملاتهم ما وراء البحار»(٤٤).

يريد إقليمنضس هنا أن يتّبع فنّ الخطابة ويعرض حججه المقتبسة من الكتاب المقدّس. ولذلك يتحدّث عن إقامة الدليل البربريّة. وهو يسعى إلى هدف مزدوج: من جهة، هداية اليهود الذين، بفضل حججه، يقتنعون بأنّ العهد القديم يوصل طبعًا إلى المسيح، ومن جهة أخرى، هداية الوثنيّين، بفضل نموذج إثبات يختلف عن النموذج الذي ألفوه. فقد يُخشى أن يرتبكوا به، ولكن إقليمنضس يعتمد على حكمة أولئك الوثنيّين المثقّفين، ليساعدوهم على الاعتراف بالحقيقة حيثما ترد، وعلى الانقياد لها.

وهذه الحكمة الجديدة التي سيحصلون عليها تقوم، قبل كلّ شيء، على الاعتراف بأنّ تتويج المعرفة الذي بحثوا عنه من دون كلل هو في إقامة الدليل البربريّة هذه وفي الأسفار المقدّسة التي هي مصدرها الوحيد. ولكن هذا السير يسبقه نوع من التعليم الإعداديّ، يقوم على ما يسمّيه إقليمنضس «انتقاد حياة أفضل الفلاسفة والتعاليم الجديدة التي ابتكروها». والغاية منه هو تطهير نظرة أولئك الوثنيّين، تلاميذ كبار الفلاسفة، لكي «يصبحوا بذلك قادرين على تمييز طبيعة المعارف التي يُقدمون، في سبيلها، على حملاتهم ما وراء البحار»، أي على الشعور بتفاهة أبحاثهم السابقة وبصحّة البحث الحقيقيّ الوحيد، الذي يؤدّي إلى الحقيقة وإلى الخلاص.

---

(٤٤) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, II, 1, 2.

٥ - الخاتمة

يتّضح ممّا سبق أنّ موقف الآباء من الوثنيّين كان لصالحهم بوجه عامّ. ولم ينتج عن انفتاح عقليّ فقط. فإنّ الآباء كانوا ملزمين باتّخاذ موقف من الوثنيّين والوثنيّة باسم إيمانهم المسيحيّ بنفسه. وإنّ عقائد خلق العالم والتجسّد هي التي كانت تمنعهم، وتمنع غيرهم من مسيحيّي زمنهم، من الانغلاق في مسيحيّتهم. ولماذا؟

تجلّى إله المسيحيّة بصفته إله المحبّة التي هي، في جوهرها، علاقة. ولذلك، فإنّه خالق جميع البشر ومخلّصهم، لأنّه لا يستطيع أن يُهمل خليقته. وانطلاقًا من هذا المبدأ، لم يكن في إمكان الآباء أن يقبلوا بأن لا يهتمّ الله إلّا باليهود، بالشعب المختار، وأن يترك سائر البشر وشأنهم، الأمر الذي يناقض إيمانهم ومعطيات الكتاب المقدّس. فلا بدّ أن يكون للوثنيّين مكانهم في تخطيط الله الخلاصيّ ونصيبُهم في التدبير الإلهيّ. فإنّ هذا التدبير ينقسم، في نظر الآباء، إلى قسمين: الأوّل لصالح الشعب المختار، وهو العهد القديم، والآخر لصالح بقيّة البشر، وهو العناية الإلهيّة. ولذلك استطاع إقليمنضس الإسكندريّ أن يتحدّث عن ثلاثة عهود: إثنان قديمان وواحد جديد[٤٥]. والآباء اكتشفوا طريقتَين تربويّتَين إلهيّتَين أرشدتا الشعبَين، اليهود والوثنيّين، إلى المسيح. بحث إيريناوس الليوني مطوّلًا في طريقة الله التربويّة في العهد القديم[٤٦]. أمّا إقليمنضس، فهو الذي تحدّث بوجه خاصّ، كما رأينا، عن طريقة الله التربويّة لصالح الوثنيّين، عن طريقة ظهرت بواسطة فلاسفتهم. لا بل ذهب أوريجانيس وأوغسطينس إلى أبعد من ذلك فسلّما بإمكانيّة وجود إلهام حقيقيّ من قبل الله عند بعض «الأنبياء» الوثنيّين. وأيًّا كانت طريقة العهدَين «القديمَين» التربويّة، فإنّها استهدفت القيام بتربيتهم للذهاب إلى

---

(٤٥) Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates, VI, 5.*

(٤٦) Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies, passim* et spécialement les livres III et IV.

المسيح[٤٧].

وهكذا نصل إلى عقيدة التجسُّد. إنّ هذه العقيدة هي الذروة التي يجد فيها عمل الله الخلّاق تويجه واكتماله. كان للطريقة التربويّة الإلهيّة هدف مباشَر، وهو إعداد البشر لأن يروا، في يسوع الناصريّ، كلمة الله المتجسِّد الذي، بكشفه عن معرفة الآب، أجرى الخلاص. فما الفائدة في أن يُخلَق الإنسان، إن لم يصل إلى غاية وجوده، أي إلى محبّة الله المخلِّصة؟ وهذا ما عبَّر عنه أوغسطينس في النصّ التالي: «إنّ الحقّ نفسه، الإله ابن الإله، باتّخاذه الإنسان من دون أن يلاشي الإله، أقام هذا الإيمان لكي يفتح للإنسان الطريق الذي، بواسطة الإنسان الإله، يُرشد إلى إله الإنسان. فهذا هو الوسيط بين الله والبشر، الإنسان يسوع المسيح (...). وإذا كان هناك طريق بين الذي يتّجه والغاية التي يتّجه إليها، فهناك أمل في الوصول، وإذا لم يكن هناك طريق، فما الفائدة في معرفة الغاية؟»[٤٨]. إنّ جملة أوغسطينس الأخيرة هذه تدلّ على أنّ خلق العالم والعناية الإلهيّة - التي تنتج عنه عادةً - يبقيان ناقصَين بدون التجسُّد. ما الفائدة في إعداد الإنسان للاتّجاه، بفضل «بذور الحقيقة»، نحو كمال معرفة الله، إن لم يتجسّد الكلمة المؤدِّب «ليكون الطريق» الذي، بواسطة الإنسان الإله، يرشد إلى إله الإنسان؟ لولا التجسّد، لولّدت «بذور الحقيقة» هذه رجاءً لا يمكن تحقيقه، والحال أنّ الله لا يسخر من مخلوقاته.

فالتجسّد هو مستهلّ، أو هو بالأحرى، وفي آنٍ واحد، نقطة وصول ونقطة انطلاق. إنّه نتيجة الطريقة التربويّة والعناية الإلهيّة. إنّه بداية نموذج وجود جديد للإنسان. وهذا ما أدركه الآباء. فهناك، في نظرهم، ما قبل التجسّد وما بعده، وإقليمنضس الإسكندريّ يتحدّث عن «قبل مجيء الربّ» و«الآن»[٤٩]. ويقول أيضًا بأنّ الفلسفة قامت بتربية اليونانيّين «قبل أن

(٤٧) Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, I, 5.*

(٤٨) AUGUSTIN, *Contre les académiciens, III, 19, 42.*

(٤٩) Cf. *Les Stromates I, 5, 28,* ذُكر سابقًا.

يوسّع الربّ دعوته إليهم»[٥٠]. أمّا أوغسطينس، فهو يتحدّث عن «قبل التجسّد»[٥١]، إذ إنّ كلّ شيء يُرى ويفكّر فيه بالنسبة إلى المسيح، وإلى شموليّة رسالته والخلاص الذي أتى به. بوجه عامّ، كان الآباء يُحسنون تقدير ما في تراث الوثنيّين الثقافيّ من خير. وهذا التراث كان له مكانته في تخطيط الله الخلاصيّ. أمّا الآن، بعد مجيء المسيح، فإنّ تخطيط الله يدعو أولئك الوثنيّين أنفسهم إلى اجتياز العتبة وإلى الانضمام إلى المسيح، لأنّ كلّ شيء صُنع بالنسبة إليه. ومن هنا دعوات الآباء الملحّة إلى الاهتداء.

إنّ عقيدتي خلق العالم والتجسُّد تفترضان وجود الزمن والتاريخ. ذلك بأنّ تخطيط الله الخلاصيّ لجميع البشر يتمّ في زمن البشر. إبتدأ هذا التاريخ في خلق الإنسان وعرف اكتمالًا عند التجسُّد، اكتمالًا يُنبئ بنهايته عند مجيء المسيح الثاني. إنّ ما في الوحي، وبالتالي ما في المسيحيّة، من بُعد تاريخيّ لم يغب عن فكر الآباء. والحال أنّ دور هذا البعد التاريخيّ لا يقتصر على مستوى البشريّة جمعاء، بل يشمل أيضًا مستوى كلّ إنسان بمفرده. إنّه التاريخ الشخصيّ لكلّ فرد، فالآباء كانوا يميّزون بين نوعي التاريخ. فالذي حدث على مستوى تاريخ البشريّة جمعاء ومرّة واحدة يمكن – ويجب – أن يحدث على مستوى الفرد. وعند كلّ وثنيّ يهتدي، نرى أنّ الاستعداد من أجل المسيح، الذي تمّ فيه بفضل تراثه الثقافيّ الخاصّ، يكتمل إلزاميًّا في استقبال المسيح ورسالته الفعليّ.

---

(٥٠) Cf. *Les Stromates I, 5, 28, 2 - 3* ذُكر سابقًا.
(٥١) Cf. *Lettre 102, 12* ذُكر سابقًا.

صدر عن دار المشرق



يصدر قريبًا: أقوال الشيوخ. حكم آباء البرّيّة،
اختارها ونقلها إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

الأديان في نظر المجمع الفاتيكانيّ الثاني
نصوص وقراءات جديدة

الأب لويس بواسّيه اليسوعيّ *

المقدّمة

في حركة الانفتاح على العالم والتجديد التي امتاز بها المجمع الفاتيكانيّ الثاني، التفت الكنيسة إلى سائر الأديان. وقد سبق أن اتُّخذت مبادرات تتَّجه إلى التقارب بين الأديان بوجه منتظم، كما جرى في برلمان الأديان الذي نُظِّم في شيكاغو سنة ١٨٩٣ عن يد الكنائس المشيخيّة والكاثوليكيّة[١]، أو كما تمّ عن طريق مساعٍ شخصيّة، كمقاربة بعض الشركاء المسلمين التي قام بها لويس ماسّينيون أو دومنيكان معهد القاهرة. لكنّ المجمع مكّن مجمل الكنيسة الكاثوليكيّة من إلقاء نظرة جديدة إلى الأديان غير المسيحيّة.

بعد عرضٍ لمراحل تكوُّن نصوص المجمع، سنبحث في تطبيقها وقراءاتها الجديدة على عهد بولس السادس ويوحنّا بولس الثاني، ثمّ سنستخلص الإشكاليّة الحاليّة التي يتّبعها المجلس البابويّ للحوار بين الأديان.

(*) L. Boisset مدير معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*. Paris 1987, p. 405 sv.

١. البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة

أ - مراحل تكوُّن الوثيقة

إنّ البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، الذي صدر في ٢٨/١٠/١٩٦٥، كان نتيجة مسيرة مضطربة[٢]. ففي مرحلة أولى، كان المشروع يستهدف الموقف المسيحيّ من اليهوديّة. حين كان المطران رونكالي، الذي أصبح البابا يوحنّا الثالث والعشرين، نائبًا رسوليًّا بإسطنبول في أثناء الحرب العالميّة الثانية، شعر بموقف المسيحيّين السلبيّ من ملاحقات اليهود عن يد الدعاية النازية، وبوجه أعمّ، بالأحكام التعسُّفيّة التي سيطرت على مرّ القرون. وفي أثناء إعداد المجمع، كان يوحنّا الثالث والعشرون قد كلّف الكردينال بيا (Bea)، بأن يرسم الخطوط العريضة لقرارٍ عن اليهود. لكنّ هذه الوثيقة، التي كانت جاهزة منذ ١٩٦٢، سُحبت من النقاش لتهدئة ردود فعل البلدان العربيّة. وفي تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٣، في أثناء جلسة المجمع الثانية، نوقش أخيرًا هذا الفصل من فصول المخطّط حول الحركة المسكونيّة. فرفض الكردينال بيا كلّ تفسير سياسيّ ووضع النصّ على مستوى تاريخ الخلاص. عندئذ، ظهرت مقاومة مزدوجة، من قِبَل أساقفة الشرق الأوسط، الذين حذّروا من احتمال وقوع سوء تفاهم، ومن قبل بعض أساقفة آسية وإفريقيا، الذين لفتوا الانتباه إلى وجود أديان كبيرة أخرى في العالم، في حين ذكّر الآباء البيض والدومنيكان بأهمّيّة الإسلام.

وعلى أثر رحلة بولس السادس إلى الأراضي المقدّسة في كانون

(٢) G.M. COTTIER, «L'historique de la Déclaration». Dans: A.M. HENRY, *Vatican II, les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, Unam Sanctam 61, 1966, p. 38-79. Jean-Marie AUBERT, De «Nostra aetale» à Assise: l'esprit d'un dialogue, Dans J.M. AUBERT, G, COUVREUR, *Mission et dialogue interreligieux*, Lyon, faculté de théologie, 1991, p. 125-137.

الثاني (يناير) ١٩٦٤، وإنشاء أمانة السرّ للأديان غير المسيحيّة في أيّار (مايو)، وصدور الرسالة العامّة Ecclesiam suam في آب (أغسطس)، التي شدّدت على الحوار، تَرَسَّخَ في الواقع المفهوم الذي يرى أنّ الكنيسة هي شعب الله، وهو الذي يرتكز عليه الدستور في الكنيسة. ومن ثمّ، فُصل المخطّط حول اليهود عن القرار في الحركة المسكونيّة، فأضحى ملحقًا يستهدف أيضًا الأديان غير المسيحيّة. وبعد تردّدات جديدة، ضُمَّ هذا الملحق، في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٤، إلى الدستور في الكنيسة.

وفي كانون الأوّل (ديسمبر)، أظهرت رحلة بولس السادس إلى بومباي انفتاحًا على أديان آسية. وفي تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٥، في أثناء الجلسة الرابعة، أقرّ آباء المجمع، بـ ١٧٦٣ صوتًا إيجابيًّا ضد ٢٥٠ صوتًا سلبيًّا، البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة.

ب - بنية النصّ

في التوطئة، يظهر النصّ بمظهر تأوين رعويّ للفصل الثاني من الدستور العقائديّ في الكنيسة، نور الأمم وشعب الله، ويؤكّد فيه: «إنّ جميع الشعوب يؤلّفون جماعة واحدة... فإنّ الناس ينتظرون من مختلف الأديان الجواب عن ألغاز الوضع البشريّ المسترة»:

وتشير الفقرة الثانية إلى الأديان التي تعترف بألوهة في تعبير طبيعيّ أو مادّيّ، والأديان التي تندرج في حضارة قديمة ذات ثقافة رفيعة، كالهندوسيّة والبوذيّة، بحسب التمييز الذي كان يُلهم، في القرن الثامن عشر، إستراتيجيّة مجمع نشر الإيمان الإرساليّة.

ويتطرّق القسم الثالث إلى الإسلام، فإنّ أتباعه يؤمنون بالإله الواحد «ويسعون للخضوع لقراراته بكلّ قواهم». ويحثّ المجمع المسيحيّين والمسلمين على التفاهم.

ثمّ يذكّر القسم الرابع «بالصلة التي تربط روحيًّا بين شعب العهد الجديد ونسل إبراهيم»، اليهود، وترفض أن يُتّهموا إجمالًا بالمسؤوليّة عن

موت المسيح.

وأخيرًا، في الفقرة الخامسة، تُطلِق الخاتمة دعوة إلى السلام، يضمّنُه البحثُ المشترك عن الله.

ج - ما يُشدِّد عليه البيان

يشدِّد البيان على وحدة البشريّة الأساسيّة المدعوَّة إلى تأليف جماعة واحدة. ويدعو جميع الناس، والمؤمنين في الكنيسة الكاثوليكيّة بوجه خاصّ، إلى الحوار بين الأديان، الذي يفترض احترام القيم الإنسانيّة التي يعيشها الآخر وتقديرَها، ونوعيّةَ الشهادة. ويدلّ البيان على الحقول الممكنة للتعاون من أجل العدالة والسلام.

٢. سائر نصوص المجمع

وهناك نصوص أخرى في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني تبحث في الأديان غير المسيحيّة. فمن وجهة نظر لاهوتيّة، يتحدَّث **الدستور في الكنيسة**، في الفصل ١٦، عن «الذين لم يُبلَّغوا الإنجيل»، بل «هم موجَّهون نحو شعب الله»، فيرى، في التطلُّع إلى الخير، استعدادًا إنجيليًّا، بحسَب الألفاظ التي استعملها أوسابيوس القيصريّ.

أمّا القرار في **نشاط الكنيسة الإرساليّ**، فإنّه يطلب إلى الرعاة والمؤمنين أن يكيِّفوا في العمق الحياة المسيحيّة على ما في أراضي الإرساليّة من تراثات ثقافيّة. وهذا المطلب نفسه نجده في الفصل ٥٨ من الدستور الرعويّ الكنيسة في عالم اليوم. فإنّ هذا النصّ يتناول صراحةً موضوع الحوار بين الأديان، ويرى فيه نداءات الروح القدس[3].

وبكلمة وجيزة، يرتكز تعليم المجمع الڤاتيكانيّ الثاني في الأديان غير المسيحيّة على أساس مزدوج، هو مفهوم الكنيسة لشعب الله، والنظرة اللاهوتيّة إلى الروح القدس. ويشدِّد على مطلب مزدوج، هو الحوار،

(٣) المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، فرح ورجاء، الفصل ٩٢، الفقرة ٤.

وإعلان البَشرى الذى يتكيَّف، من الداخل، على الثقافات. والمجمع، إذ يقدِّر، عند كلّ إنسان حَسَنِ الإرادة، السعي الشخصيّ والصادق للحقيقة، لا يرى أن يستطيع دينٌ غير المسيحيّة أن يكون في حدّ ذاته وساطةً نحو الخلاص.

القسم الثاني: بولس السادس: أوَّليّة إعلان البشرى

أ - بالتزامن مع المجمع

خَلَفَ بولسُ السادس يوحنّا الثالث والعشرين، وعلى عهده تمحور البحث في شأن الكنيسة حول أمور ثلاثة: التجديد والحوار والإرساليّة[٤]. فالرسالة العامّة Eccelesiam suam، التي صدرت في ٦/ ٨/ ١٩٦٤، أوضحت وفسَّرت الحوار في نظرة دوائر متّحدة المركز حول سرّ المسيح. وقد أكّد، أكثر ممّا فعله البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، أنّه «من واجبنا أن نُظهر يقيننا بأنّ الدين الصحيح هو واحد، وبأنّه الدين المسيحيّ، وأن نعلّل النفس بأن نرى جميع الذين يبحثون عن الله ويعبدونه يعترفون بأنّه الدين الصحيح»[٥].

وهكذا فإنّ بولس السادس، بالرغم من التزامه شخصيًّا بإعداد البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، رفض في رسالته العامّة أن يستطيع دين غير المسيحيّة أن يكون في حدّ ذاته وساطة نحو الخلاص، وبدا حريصًا على تجنّب كلّ ميل إلى التوفيقيّة وكلّ تنازل عن جوهر العقيدة الكاثوليكيّة. هذا وإنّ رحلتَيه التي سبق ذكرهما إلى القدس وبومباي تُظهران، في الوقت نفسه، حرصه على إقامة الحوار مع رعايا سائر الأديان.

ب - النشاط السينودسيّ

إنّ سينودسات الأساقفة، التي أنشأها بولس السادس لتطبيق

---

(٤) *Dictionnaire de Spiritualité*, article «Paul VI», tome 12, Paris 1983, col. 526.

(٥) Paul VI, Encyclique *Ecclesiam suam*, Voir *Documentation catholique (=DC)* 61, 1964, 1090.

الجَماعيّة التي عاد المجمع فاكتشفها، تُظهر اهتمامات الحبر الأعظم الكبرى. والسينودس الذي انعقد سنة ١٩٧٤ حول موضوع إعلان البشرى يشير بطريقته إلى الانفتاح على سائر الأديان. فإنَّ هذا السينودس، الذي أراده أساقفة أوروبّا وأميركا الشماليّة، جوابًا عن انتشار العلمنة، وضع على جدول أعماله، بتأثير من الكنائس الفتيّة في إفريقيا وآسية وأميركا اللاتينيّة، إعلان البشرى الأوّل للذين يجهلون وجودها، والاهتمام بالعدالة، واحترام الثقافات المحلّيّة والدين الشعبيّ(٦).

وبعد أن تسلَّم بولس السادس مختلف اقتراحات السينودس، حرَّر، انطلاقًا منها، كما جرت العادة بعد ذاك، إرشادًا رسوليًّا عنوانه إعلان البشرى، حول موضوع إعلان البشرى في العالم العصريّ. ولقد وُسِّع معنى إعلان البشرى إلى حضور أكبر للعالم، وإلى تحويل البنى الاجتماعيّة من أجل مزيد من العدالة، وإلى النفوذ إلى الثقافات.

ومن بين الذين وُجِّه إليهم إعلان البشرى، يذكر بولس السادس رعايا الأديان غير المسيحيّة «التي تحمل في طيّاتها صدى ألوف السنين في التماس وجه الله... والتي زُرع فيها عدد لا يُحصى من بذور الكلمة». ويذكِّر بضرورة إعلان البشرى: «فليس احترام هذه الأديان وتقديرها، ولا تشعّب المسائل المطروحة، ما يدعو الكنيسة إلى السكوت، أمام غير المسيحيّين، عن إعلان يسوع المسيح»(٧).

القسم الثالث: يوحنّا بولس الثاني في لقاء التراثات الدينيّة الكبرى

أ - أعمال رمزيّة

إنّ يوحنّا بولس الثاني، الذي كُلِّف، بصفته أسقفًا، بالتقرير اللاهوتيّ التلخيصيّ للسينودس الذي انعقد سنة ١٩٧٤، واصل، بصفته بابا، مشروع الانفتاح الذي باشره سلفه، فقد وصف رحلاته بأنّها «حجًّا

(٦) Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II*. Paris 1981, p. 43-71.

(٧) Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 53, *DC* 73, 1976, p. 11.

أصيلًا إلى المعبد الحيّ، معبد شعب الله»[٨]. فلم يعد المسعى بعد اليوم مجرَّد خطاب في الأديان، بل أصبح قبل كلّ شيء حوارًا مع سائر الأديان.

وفي ١٩/٨/١٩٨٥، أمام ثمانين ألف شابّ احتشدوا في ملعب الدار البيضاء، في المغرب، خاطب يوحنّا بولس الثاني الشبيبة المسلمة بصفته «مؤمنًا» و«مربيًّا» ونزولًا عند طلب الملك حسن الثاني. فدعا الشبيبة المغربيّة إلى شهادة مشتركة مع المسيحيّين في معنى الله ورسالة الإنسان، من دون إخفاء عمق الفوارق: «علينا أن نشهد لبحثنا المتواضع عن مشيئته، فهو الذي يجب أن يُلهم التزامنا من أجل عالم أكثر عدالة وأشدّ اتّحادًا»[٩]. وعبَّرت الصلاة الختاميّة عن احترام الإله الواحد وعبادته في ألفاظ تستطيع الصلاة الإسلامية أن تشارك فيها.

ومن جهة أخرى، أطلق يوحنّا بولس الثاني لقاء الصلاة الخاصّ من أجل السلام، في إطار السنة العالميّة من أجل السلام، في ٢٧/١٠/١٩٨٦ في أسيزي، أمانةً لروح القدّيس فرنسيس وقوامها: سلام ومصالحة وأخوّة. ودُعي إلى هذا اللقاء ممثّلو مختلف الطوائف المسيحيّة وأهمّ الأديان غير المسيحيّة، فلبّى الدعوة مئة وخمسون شخصًا يمثّلون اثني عشر تيّارًا دينيًّا كبيرًا. وصلّى كلّ واحد منهم بحسب تراثه الخاصّ. وختم البابا في ذلك اليوم قائلًا: «إنّ الرباط الضمنيّ الذي يوحّد بين موقف دينيّ أصيل وخير السلام الكبير أصبح اليوم، أكثر منه في أيّ وقت في التاريخ، واضحًا في نظر الجميع»[١٠]. وفي وقت لاحق، أشرك الكرادلة وأعضاء الديوان الرومانيّ في حدسه هذا قائلًا: «كلّ صلاة أصيلة تأتي من الروح القدس الحاضر سرّيًّا في قلب كلّ إنسان»[١١].

---

(٨) JEAN-PAUL II, Discours au Sacré Collège et à la Curie, 28 juin 1980, *DC*, 77, 1980, p. 670.

(٩) *Islamo-christiana* 11, 1985, p. 195.

(١٠) JEAN-PAUL II, Discours final de la journée du 27 octobre 1986, *DC* 83, 1986, p. 1081.

(١١) JEAN-PAUL II, Discours aux cardinaux et à la Curie, 22/12/1986, *DC*, 84, 1987, p. 136.

ب - تعليم

يندرج تعليم البابا الحاليّ في العزم على لقاء الأديان، مؤكّدًا في آن واحد ضرورة الحوار والأمانة للإنجيل. وهناك عدّة نصوص تجسّد فكرته.

فإنّ رسالته العامّة، فادي الإنسان، التي صدرت في ٤/٣/١٩٧٥، تعبّر عن يقين في حركة: «يسوع المسيح هو طريق الكنيسة الأهمّ...، والإنسان هو طريق الكنيسة»[١٢]. وفي هذا الطريق، يلاقي البابا مختلف الأديان، ويعيد قراءة البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، في نور آباء الكنيسة: «إنّ أعمق طموحات العقل البشريّ يتّجه، بالرغم من اختلاف الطرق، اتّجاهًا واحدًا، ويتجسّد في البحث عن الله، وفي الوقت نفسه، وبواسطة النزوع إلى الله، في البحث عن بُعد البشريّة التامّ، أي عن معنى الحياة البشريّة التامّ». وهو يدعو المرسَل إلى «احترام كلّ ما عمله الروح القدس، الذي يهبّ حيث يشاء، في كلّ إنسان»[١٣]. يلفت جاك دُوبِوِي (Dupuis) النظر إلى تشديد يوحنّا بولس الثاني على دور الروح القدس في العالم، لأنّ التراثات الدينيّة ليست عبارة بحث ضمنيّ فقط يقوم به أعضاؤها عن معنى الحياة، بل هي أيضًا، بوجه من الوجوه، مرحلة باتّجاه الخلاص، إشارة إلى عمل الروح[١٤].

وفي ٧/١٢/١٩٩٠، بعد مرور ٢٥ سنة على ختام المجمع ونشر القرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ، وبعد مرور ١٥ سنة على الإرشاد الرسوليّ إعلان البشرى الذي أصدره البابا بولس السادس، تدعو الرسالة العامّة رسالة الفادي، الكنيسة كلّها إلى تجديد التزامها الإرساليّ. وهي تتناول مجمل التوجيهات التي وردت في الوثائق السابقة، وتؤكّد انفتاح حقل إعلان البشرى على مختلف الثقافات ومسؤوليّة الكنائس الفتيّة: «إنّ

(١٢) JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptor hominis*, § 13, *DC* 76, 1979, p. 308-309.
(١٣) المرجع نفسه، ١٢، ص ٣٠٧.
(١٤) Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris 1989, p. 210.

سائر الأديان هي تحدٍّ للكنيسة في أيّامنا، فإنّها تحثّها على اكتشاف علامات حضور المسيح وعمل الروح القدس وعلى الاعتراف بها، وتحثّها أيضًا على التعمّق في هويّتها وعلى الشهادة لسلامة الوحي الذي أُودِعته لخير النفس»[١٥].

وهناك تطوُّر ملموس على عهد يوحنّا بولس الثاني، في تصريحاته وفي أعمال سينودسات الأساقفة على السواء، كالسينودس غير العاديّ الذي انعقد سنة ١٩٨٥ لمناسبة مرور عشرين سنة على ختام المجمع، وهو تطوُّر يعبّر عن مراعاة تراثات آسية الدينيّة، كالبوذيّة والهندوسيّة.

القسم الرابع: إشكاليّة الحوار

إنّ لفظ «حوار» يتردّد في نصوص المجمع والوثائق التي تطبّقها. فكيف نفهمه ونطبّقه؟ كان هذا الهدف من عمل الهيئة البابويّة التالية:

أ – المجلس البابويّ للحوار بين الأديان

لمناسبة عيد عنصرة ١٩٦٤، أنشأ البابا بولس السادس دائرة جديدة من دوائر الديوان الرومانيّ، تختلف عن المجمع المقدّس لإعلان البشرى للشعوب، وهي أمانة السرّ لغير المسيحيّين، تهدف إلى تعزيز العلاقات الإيجابيّة مع رعايا أديان أخرى. وفي ١٩٨٨، اتّخذت أمانة السرّ اسم «المجلس البابويّ للحوار بين الأديان». ورئيسها الرابع هو حاليًّا الكردينال فرنسيس أرِنْزِه[١٦].

ب – أبعاد الحوار

كانت إحدى مهمّات هذه الهيئة تمييز مختلف أشكال الحوار. وهناك وثيقة أولى، أفكار وتوجيهات تختصّ بالحوار والإرسالية، صدرت

(١٥) JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris missio*, § 56, *DC* 88, 1991, p. 173.

(١٦) Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. *Reconnaître les liens spirituels qui nous unissent*. Vatican 1964.

سنة ١٩٨٤، تشدّد على قيمة الحوار: «كلُّ إرساليّة لا تكون مُشبَعة بروح الحوار تكون مخالفة لما تقتضيه الطبيعة البشريّة وتعاليم الإنجيل»[١٧]. وهي تميِّز بين حوار الحياة، وحوار الأعمال والتعاون، وحوار أهل الاختصاص والتبادلات اللاهوتيّة، وحوار الاختبار الدينيّ. وهذا التمييز يرد أيضًا في وثيقة مشتركة بين المجلس البابويّ للحوار بين الأديان والمجمع لإعلان البشرى للشعوب، صدرت في ١٩/٥/١٩٩١، وتوضّح كيف تتكامل هذه الأشكال المختلفة ويرتبط بعضها ببعض[١٨].

ج – إعلان البشرى والحوار

إنّ انبثاق هذه الوثيقة الأخيرة من العمل المشترك الذي قامت به هيئتان مختلفتا الأهداف من هيئات الديوان الرومانيّ، وصدورها بعنوان **أفكار وتوجيهات تختصّ بالحوار بين الأديان وإعلان البشرى** يدلّان على حاليّة مشكلة العلاقات بين الحوار وإعلان البشرى. فالوثيقة، بعد توضيح معنى بعض الألفاظ، كإعلان البشرى والاهتداء والدين، تحاول التوفيق بين مساس الحاجة إلى إعلان البشرى والصبر في الحوار. وتعترف بأنّ «كليهما عنصران أصيلان من عناصر رسالة الكنيسة في إعلان البشرى... وبأنّهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، وإن كانا غير قابلين للتبادل، فإنّ الحوار الصحيح بين الأديان يفترض، من قبل المسيحيّ، وجود الرغبة في تعريف يسوع المسيح وحمل الناس على محبّته على وجه متزايد، والقيام بإعلان يسوع المسيح بالروح الإنجيليّ الذي يتّسم به الحوار»[١٩].

د – العمل المشترك من أجل العدالة والدفاع عن حقوق الإنسان

وقبل قليل، ولاسيّما في حقل العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، لُفت النظر إلى الفصل الأخير من البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير

---

(١٧) *Bulletin du Secrétariat pour les non chrétiens*, 56, 19, 1984/2, p. 117-242, § 29.
Commentaire par Jacques DUPUIS, *op.cit.* p. 285-289 et note 46 p. 294-295.

(١٨) *DC* 88, 1991, p. 868-890.

(١٩) المرجع نفسه، ٧٧، ص ٨٨٧.

المسيحيّة، وهو يشدِّد على الأخوَّة بين البشر وكرامة الشخص. هذا وإنّ حوار الأعمال، «حيث يكون تعاون من أجل نموّ الإنسان الكامل وتحريره التامّ»[٢٠]، قد استلهم من هذا النصّ.

الخاتمة

إنّ التذكير بمراحل تكوُّن نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني في علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة وفي إعادة قراءتها على عهد بولس السادس ويوحنّا بولس الثاني يمكِّن من استخلاص بعض المعالم.

إنّ هذه الوثائق تتضمَّن، منذ إعدادها، مبادئ داخليّة تشجِّع على التجديد وعلى توضيح ما فيها من معان غنيّة. كان المقصود من البيان أن يبحث في اليهوديّة، فانفتح على الإسلام وعلى أديان آسية وإفريقيا. وبعد أن فُهم الحوار، في الرسالة العامّة Ecclesiam suam، كشرط مسبق لإعلان البشرى، أصبح، في وقت لاحق وفي حدّ ذاته، شكلًا من أشكال إعلان البشرى. هذا وإنّ خاتمة البيان تجد حاليّة جديدة في المناقشات الحديثة حول حقوق الإنسان.

وهذه الوثائق تستند إلى عناصر من لاهوت الروح القدس، وتوحي في أيّة اتّجاهات جديدة يجب أن يتّجه هذا اللاهوت، وتذكِّر كذلك بأهمّيّة الأبحاث الحديثة حول علم لاهوت الأديان المسيحيّ.

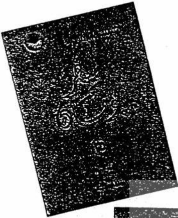
لكنّها تترك حقولًا يجب التعرّف إليها على وجه أفضل، أو بداهات يجب تأكيدها. لا شكّ أنّ الحوار بين الأديان هو، قبل كلّ شيء، حوار غير شخصيّ بين مؤمنين. ولكن ماذا يكون وضع مختلف الأديان في التدبير الخلاصيّ؟ فهل هي، للذين ينضمّون إليها، طريق ووساطة إلى الخلاص؟[٢١] إنّ العلاقة الدقيقة بين الحوار وإعلان البشرى تنتظر ثمرة اختبار الكنائس المحلّيّة، للمزيد من التعمُّق في إدراك معنى هذه العلاقة وتطبيقها.

---

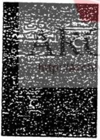
(٢٠) المرجع نفسه، ٤٢، ص ٨٨١.

(٢١) Dennis GIRA, *Les religions*. Paris 1991, p. 59-79.

صدر حديثًا عن دار المشرق













خلاص غير المسيحيّين
في نظر بعض اللاهوتيّين الأرثوذكس

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ *

أجريتُ حديثًا حول قضيّة «خلاص غير المسيحيّين»، مع ثلاثة مُمثّلين لثلاث طوائف أرثوذكسيّة، أوّلهم كاهن أرمنيّ، وثانيهم كاهن سُريانيّ، وثالثهم علمانيّ قبطيّ مُلتزم لاهوتيًّا في كنيسته[1].

إنّهم لا يُمثّلون كنائسهم تمثيلًا رسميًّا؛ ورغم ذلك فإنّي أعتقد أنّهم يُعبّرون عن نظرة كنائسهم في الموضوع الذي نحن بصدده. وإنّي أعتبر أنّ ما توصّلتُ إليه معهم يستدعي مزيدًا من التعمُّق من حيث عدد الأشخاص والطوائف، ومن حيث دِقّة الإجابات. ومع ذلك، فحسبُنا ما أعرضه على هذه الصفحات. آملًا أن يكون بمثابة نُقطة انطلاق لأبحاث وآراء ووجهات نظر أخرى[2].

طرح سؤال «خلاص غير المسيحيّين»

إنّ كنيستَي [أ] و [س] لم تطرحا السؤال. يقول [أ] في هذا الصدد ما يعني:

(*) مدير كلّيّة العلوم الدينيّة - السكاكيني، القاهرة.

(١) الرموز: [أ] أرمنيّ - [س] سريانيّ - [ق] قبطيّ.

(٢) لقد عرضتُ وجهة نظري الكاثوليكيّة في مجلّة صديق الكاهن القبطيّة الكاثوليكيّة - ١٩٩٤ - عدد ١ و٢ - عرضًا كتابيًّا مبنيًّا على اعتقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني بإمكانيّة خلاص غير المسيحيّين.

«ليس لدينا حوار مع المسلمين لنطرح السؤال. لا ننكر أنّ ثمّة بعض التساؤلات، ولكنّ الموضوع، باعتباره قضيّةً لاهوتيّة، لم يُطرح. غير أنّ أرمينيا تحظى الآن بالحرّيّة. فهل سينجم عن ذلك حوار مع مَن يدّعون - من المذاهب البروتستانتيّة مثلًا - أنّ هناك خلاصًا خارج المسيح؟ فعندما ستُطرح علينا القضيّة، فحينذاك يُمكننا دراستها».

حُجّة «خلاص المسيحيّين» فقط

تُجمع الطوائف الثلاث على خلاص المسيحيّين فحسب، وذلك اعتمادًا ضمنيًّا على آيتين كتابيّتين:

«مَن آمن واعتمد يخلص

ومَن لم يؤمن يُحكم عليه» (مرقس ١٦/١٦).

«ما من أحد يُمكنه أن يدخل ملكوت الله

إلّا إذا وُلد من الماء والروح» (يوحنّا ٣/٥).

وتُفهَم الآيتان المذكورتان على النحو التالي:

«الحقّ يقال إنّنا لا نُشدِّد على عدم خلاص غير المسيحيّين، بقدر ما نُركِّز على الخلاص بيسوع المسيح. وهذا ما نُعلِّمه في عِظاتنا وفي مدارسنا» [أ].

* وإنّ منطق [س] هو الآتي:

١ - «إنّ اليهود يرشّون الشعب بدم الذبائح الحيوانيّة لمحو خطاياهم. وأمّا نحن، فنخلص بدم المسيح. إنّ خلاصنا بصليب المسيح؛ ويُقرّ المسلمون أنّ المسيح لم يُصلب بل صُلب أحد تلاميذه.

٢ - بدون الإيمان بالمسيح ابن الله الحيّ، لا يُمكن دخول ملكوت الله ولا نيل الحياة. فقد قال يسوع: «مَن أنا في قولكم أنتم؟». فأجابه بطرس: «أنت المسيح ابن الله الحيّ» (متّى ١٦/١٥-١٦). لذلك ترك بولس اليهوديّة ليخلص. وأمّا اليهود والمسلمون، فلا يعترفون أنّ

المسيح ابن الله.

٣ - إنّ حياة المسيح تُمنح من خلال الأسرار التي تهب نعم المسيح والروح القدس: المعموديّة والميرون والإفخارستيّا:

- «إذا لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه
- فلن تكون فيكم الحياة» (يوحنّا ٦/٥٣).
- وكذلك مَن لا يعتمد[٣].

٤ - غير أنّ الخلاص للجميع».

* وأمّا رأي [ق] فهو:

١ - «المسيح هو الطريق الوحيد إلى الخلاص. ولا يتطرّق الكتاب المقدّس إلى وسيلة أو طريق آخر يختصّ بالذين لا يؤمنون بالمسيح.

٢ - لا بُدّ من الإيمان، لا الإيمان النظريّ، بل ممارسة الأسرار ولاسيّما المعموديّة والتوبة».

دور شريعة غير المسيحيّين وضميرهم

وُجّه سؤال حول قول بولس الشهير في رومة ٢/١٢-١٦، هذا نصّه:

«الذين خطئوا وهم بغير شريعة يهلكون أيضًا بغير شريعة. والذين خطئوا وهم بالشريعة يُدانون بالشريعة. فليس الذين يُصغون إلى كلام الشريعة هم الأبرار عند الله، بل العاملون بالشريعة هم الذين يُبرَّرون. فالوثنيّون الذين بلا شريعة، إذا عملوا بحسب الطبيعة ما تأمر به الشريعة، كانوا شريعة لأنفسهم، هم الذين لا شريعة لهم، فيدلّون على أنّ ما تأمر به الشريعة من الأعمال مكتوب في قلوبهم، وتشهد لهم ضمائرهم وأفكارهم، فهي تارة تشكوهم وتارة تُدافع عنهم. وسيظهر ذلك كلّه، كما أُعلن في بشارتي، يوم يدين الله بيسوع المسيح ما خفي من أعمال الناس».

(٣) الجدير بالإشارة أنّ آية مرقس الآنفة الذكر لا تقول: «مَن لم يعتمد يُحكم عليه»، بل «مَن لم يؤمن» فحسب، في حين أنّها تقول: «مَن آمن واعتمد يخلص».

فما هو تفسير هذا النصّ؟:

* «المشكلة هي الاعتماد على آية (تؤيِّد فكرة خلاص غير المسيحيّين، مثل هذه) وترك سائر الآيات (التي لا تؤيِّدها). ثمّ لا ننسَ أنّ بولس أراد أن يكون «يهوديًّا مع اليهود، ويونانيًّا مع اليونانيّين» «ليربحهم للمسيح»، فيخلصوا. فلا عجب بالتالي إذا تقرّب إليهم» [أ].

* «عندما فسد الإنسان، دوّن الله الشريعة، لأنّ قلب الإنسان أصبح قاسيًا شاذًّا. واليهود أيضًا فسدوا نوعًا ما، فأنزل الله عليهم الشريعة الموسويّة - أي الوصايا العشر - وهي شريعة طبيعيّة. وأمّا الوثنيّون، فضميرهم بمثابة الشريعة.

ومن جهة أخرى، كتب بولس ذلك عندما لم تصل البشارة بعد إلى الجميع. فهُم بالتالي يُدانون بحسب شريعتهم أو بحسب ضميرهم. وأمّا الآن، فقد وصلت البشارة إلى جميع الناس (فلا يقصد إذًا كلامُ بولس خلاص غير المسيحيّين)» [س].

* «لم يقصد بولس في هذا النصّ خلاص غير المسيحيّين، بل إدانتهم. فالشريعتان - اليهوديّة والطبيعيّة - لا تستطيعان أن تُوصِّلا إلى الخلاص؛ فكلّ ما بوسعهما أن تقوما به، أن تُعِدّا للإيمان - لا للخلاص - شأنهما شأن الطبيعة التي خلقها الله، أو الكرازة التي يكرزها الكارزون. فليست هناك وسيلة للخلاص إلّا عن طريق المسيح» [ق].

قيمة قيام غير المسيحيّين بأعمال الرحمة

وقد وُجِّه سؤال آخر حول كلمة يسوع المأثورة:

«رِثوا الملكوت المُعَدّ لكم منذ إنشاء العالم.

لأنّي جُعتُ فأطعمتموني...

كلّ ما فعلتم لأحد هؤلاء الصغار إخوتي

فلي قد فعلتموه...» (متّى ٢٥/ ٣٤-٤٠).

أفلم يقصد يسوع بكلمته هذه خلاصَ غير المسيحيّين أيضًا؟ وكانت الإجابات الآتية:

* «إنّ هذا القول يُمثِّل لنا بالفعل تساؤلًا. فإذا مشوا على طريق ربّنا، فبدون أن يعرفوا قد يكونوا - وهذا مُجرَّد تساؤل - خلّصوا أنفسهم. والله لم يمنحهم نعمة الخلاص بل نعمة إمكانيّة القيام بعمل الخير.

الحقّ يقال إنّ هذا النصّ يُمثِّل تناقضًا (بالنسبة إلى سائر النصوص التي لا تؤيِّد خلاص غير المسيحيّين). فكيف نحيا هذا التناقض؟ هناك مُستويان: المستوى الفكريّ (النظريّ) الذي يقول: «لا» (لخلاص غير المسيحيّين)، والمستوى اليوميّ (العمليّ) الذي يقول: «رُبّما»» [أ].

* «لا يُمكن أن تكون الأعمال سببًا للخلاص إن لم تقترن بالإيمان. وإن لم يُذكر هنا الإيمان، فلأنّه لا يُذكر في جميع الآيات، بل هو ضمنيّ. إنّ الأعمال هنا هي إيمان عمليّ.

(وبوجه عامّ) يُمكن القول إنّ الأعمال لا تؤدّي إلى الخلاص بل تُعِدّ للإيمان، شأنها شأن الشريعتين والطبيعة والكرازة» [ق].

ما هو مصير أربعة مليارات من البشر غير المسيحيّين؟

وُجِّه أخيرًا سؤال حول مصير أربعة أخماس البشريّة الذين لا يعرفون المسيح ولا ينتمون إلى الكنيسة بالمعموديّة؛ فهل يهلكون هلاكًا أبديًّا رغم أنّ الله يُريد خلاص جميع البشر وحياتهم؟ وكانت الإجابات على النحو الآتي:

* «لا يحقّ لنا أن نحكم عليهم، فالدينونة لا تخصُّنا بل تخصّ الله الذي يفعل ما يشاء؛ فعدلُه لا يكفي، بل هناك رحمته أيضًا.

ورُبّما سُنفاجأ في يوم الدينونة (بخلاصهم). فالباب مفتوح، وإن أغلقنا (عليهم باب الخلاص) أغلقناه على أنفسنا. فنحن لا نعرف ما وراء

الحائط وما وراء البناية. وقد يكون (في السماء) أناس (غير مسيحيّين) أكثر منّا (نحن المسيحيّين). لن يُفهَم ذلك إلّا في اليوم الأخير» [أ].

* «إنّ الله لا يُريد موت الخاطئ بل خلاصه». وفي سبيل ذلك:
١ - أَحبَّ البشرَ حتّى اشترك في طبيعتنا (بتجسُّده) ليُشركنا في طبيعته (الإلهيّة).
٢ - نزل إلى الهاوية (بعد موته وقيامته، ليُخلِّص) الموتى الذين كانوا في قبضة الشيطان.
٣ - يُدين الناس الذين لم تصل إليهم البُشرى - الصينيّين مثلًا - إدانة خاصّة (مُختلفة عن سائر غير المسيحيّين).

أمّا الآن فقد وصلت البُشرى إلى جميع الناس، في جميع اللغات، وذلك بفضل التكنولوجيا والعلم والثقافة؛ فالمسيحيّة معروفة في جميع أنحاء العالم. لذلك سيذهب الأشرار إلى جهنّم والأبرار إلى الملكوت. والبُرهان على ذلك، أنّ أريوس ونسطوريوس حُرِما لأنّهما أنكرا المسيح؛ ولم تُلغِ الكنيسة إلى اليوم الحرمان (الذي استوجباه)، فهُما إذًا من الأشرار» [س].

١ - «إنّ يوم الدينونة يخصّ الله، فالله يعمل ما يُريد. وليس من حقّي أن أجعل نفسي (قاضيًا) كأنّي الله.
٢ - (وعلى نقيض ذلك) لا (أستطيع أن) أستنتج شيئًا بعيدًا عمّا أوضحه الإنجيل (مثل خلاص غير المسيحيّين).
٣ - (وإذا جمعنا ما سبق، يجب الاعتراف أنّنا) نعيش في لُغز، (ونرى حقيقة هذا الموضوع) كمن يرى في مرآة. فالمسيح لم يكشف لي (مصيرَ غير المسيحيّين)، ولكنّ السؤال ليس: «هل يهلكون؟» (لأنّهم بالفعل يستوجبون الهلاك، وهذا أمر لا يستدعي السؤال عنه لأنّه واضح في الإنجيل). وقد أكون مُقصِّرًا ومسؤوليّتي كبيرة (في عدم الكرازة بالمسيح)» [ق].

نظرة نقديّة

ما الذي يمكن أن نستخلصه من هذه الأحاديث؟ لا يسعنا أن نستنبط وجهة نظر مُنسَّقة ونظاميّة وجازمة للطوائف الثلاث أو لسائر الطوائف الأرثوذكسيّة. ويعود ذلك إلى أسباب واضحة: أوّلها ضآلة عدد الأشخاص الذين أجرينا معهم الحديث؛ وثانيها حصر الأسئلة المطروحة عليهم في بعضها بدون التطرّق إلى سائر النصوص الكتابيّة ولا إلى أقوال آباء الكنيسة؛ وثالثها عدم حصولنا على مقالات أو كُتب تُعالج قضيّة خلاص غير المسيحيّين، بسبب حساسيّة هذا الموضوع في بيئتنا الإسلاميّة...

ورغم قصور حديثنا هذا، إلّا أنّه بُوسعنا أن نُثير بعض التساؤلات:

* لماذا لم يتطرّق الحديث اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ إلى مثل هذه القضايا اللاهوتيّة، ولاسيّما إلى خلاص غير المسيحيّين كأفراد، وإلى دور الديانات غير المسيحيّة كديانات، رغم أنّ الكتاب المقدّس - في عهديه القديم والجديد - يُشير إلى مثل هذه التساؤلات وإلى قصد الله في خلاص البشر وإلى تحقيقه له سواء أكان بالإيمان بإله الاختيار والعهد، أم بالإيمان بيسوع المسيح والانتماء إلى الكنيسة من خلال الأسرار المقدّسة، أم بحسب الضمير والأعمال...؟ ورغم أنّ آباء الكنيسة - شرقًا وغربًا، وعلى مرّ عصور تاريخها - قد أبدوا آراءهم في هذه القضايا؟ فلماذا لم تُولِها الكنائس الأرثوذكسيّة أهمّيّة، على خلاف الكنيسة الكاثوليكيّة وبعض الجماعات البروتستانتيّة؟ هناك عِدّة أسباب في نظرنا:

١ - سبب اجتماعيّ

نظنّ من جهتنا أنّ سببًا من الأسباب يعود إلى كون مُعظم الكنائس الأرثوذكسيّة تعيش كأقلّيّات في وسط أغلبيّة إسلاميّة (أو شيوعيّة) فتشعر بأنّها مهدّدة لأنّها كنائس وطنيّة لا تحظى بمُساندة الكنائس العالميّة. فإنّ شعورها هذا بالتهديد لا يُتيح لها الجوّ الملائم لطرح مثل هذه القضايا،

ولا لكتابة مُعتقدها في كتب أو مقالات قد تقرأها الأغلبيّة.

٢ - سبب رعويّ

وإنّ لهذا الجوّ أثرًا آخر، وهو التخوّف من الارتداد إلى الإسلام، ولا سيّما في ما يتعلّق بالقضايا الزوجيّة حيث لا يستطيع مسيحيّ أن يتزوّج من مُسلمة بدون أن يُشهر إسلامه. ففي هذا الجوّ، قد يُؤدّي الاعتراف بخلاص غير المسيحيّين إلى الإكثار من التحويل إلى الإسلام بطريقة طبيعيّة.

٣ - سبب إيمانيّ

وثمّة سبب آخر، وهو أنّ الإقرار بخلاص غير المسيحيّين قد يُفضي بالمسيحيّين إلى الاعتراف بنسبيّة الأديان: فإن كان جميع البشر من جميع الأديان يخلصون، فلماذا يكون أو يظلّ أو يُصبح الإنسان مسيحيًّا؟ ولماذا على المسيحيّ أن يُعلن يسوع المسيح ربًّا وإلهًا ومخلّصًا؟

إن كان السبب الإيمانيّ هذا هو الأساس، إلّا أنّ التركيز عليه تركيزًا قد يكون أحيانًا مُتضخّمًا، يعود إلى السببين الاجتماعيّ والرعويّ السالفي الذكر.

* ولدينا قناعة - بالإضافة إلى التساؤلات السابقة - ألا وهي أنّ أيّ حديث لاهوتيّ عليه أن يُحافظ على مُفارقة (Paradoxe) النصوص الكتابيّة التي توحي بأمرين قد يظهرا لأوّل وهلة أنّهما مُتناقضان، بيد أنّهما في الحقيقة مُتكاملان: فمن جهة، إنّ الوحي يُعلن ضرورة الإيمان بيسوع المسيح والاعتماد باسمه لنيل الخلاص؛ ومن جهة أخرى، إنّه يُعلن إمكانيّة خلاص جميع البشر بيسوع المسيح وبه وحده، وإن لم يعرفوه ولم يؤمنوا به، بناء على قصد الله الخلاصيّ الشامل وبحسب شرائعهم أو ضميرهم أو أعمالهم.

فكيف التوفيق بين قُطبَي حقيقة الخلاص المتناقضين ظاهريًّا، والحفاظ عليهما، والإيمان بهما؟ هذا هو دور اللاهوتيّين. فعلى

اللاهوتيّين الشرقيّين أن يأخذوا بعين الاعتبار جِدّيًا قصد الله الخلاصيّ الشامل، وإمكانيّة خلاص جميع البشر بما فيهم الذين لا يؤمنون بيسوع المسيح ولا يعتمدون باسمه ولا ينتمون إلى كنيسته (وذلك بموجب متّى ٢٥/ ٣٤-٤٠ وروم ٢/ ١٢-١٦ وغيرهما من النصوص الكتابيّة). كما أنّه على اللاهوتيّين الغربيّين أن يأخذوا بعين الاعتبار جِدّيًا ضرورة الإيمان بيسوع المسيح والاعتماد باسمه (وذلك بموجب مر ١٦/ ١٦ ويو ٣/ ٥ وغيرهما من النصوص الكتابيّة). فاللاهوتيّون الشرقيّون والغربيّون في أمسّ الحاجة إلى تضافر جهودهم اللاهوتيّة للتفكير في قضيّة خلاص غير المسيحيّين وقضيّة دور الأديان غير المسيحيّة اللاهوتيّ في قصد الله الخلاصيّ الشامل. ولم تَعُد المسألة الاختيار بين وجهتَي نظر مُختلفتين، بل الحوار اللاهوتيّ المسكونيّ المبنيّ على احترام كلّ وجهة نظر لاهوتيّة، والاستفادة من كلّ وجهة نظر لاهوتيّة، وقبول سرّ الله كما يُعلَن عنه في الوحي وكما يتجلّى ويكتمل في يوم الدينونة.

فلقد أشارت الأحاديث إلى أنّ موضوع الدينونة يخصّ الله لا الإنسان، واعترفت بأنّ قضيّة خلاص غير المسيحيّين مطروحة، فلم تُغلِق إذًا على اللاهوتيّين بابَ الاجتهاد؛ فيجب عليهم أن يؤدّوا رسالتهم اللاهوتيّة - ولا سيّما الاجتهاديّة - في هذا المضمار.

ويروق لي أن أختم حديثي بما قاله پول إڤدوكيموف (Paul Evdokimov) أحد اللاهوتيّين الروحانيّين الأرثوذكس المعاصرين:

«نحن نعرف أين توجد الكنيسة

ولكن لم يُعطَ لنا أن نُلقي حُكمًا فنقول أين لا توجد».

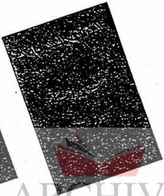
فأطبِّق قوله هذا على قضيّة خلاص غير المسيحيّين:

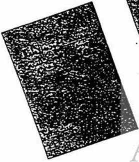
«نحن نعرف مَن يخلُصون

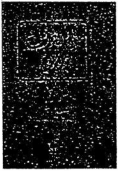
ولكن لم يُعطَ لنا أن نُلقي حُكمًا فنقول مَن لا يخلُصون».

صدر حديثاً عن دار المشرق

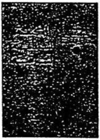












التعدّديّة الدينيّة وعلم لاهوت الأديان

الأب عزيز الحلّاق اليسوعيّ *

مقدّمة

تُعتبر التعدّديّة من سمات عصرنا، إذ ألغت وسائلُ الاتّصال الحديثة المسافات وقرّبت البعيد وربطت القارّات بعضها ببعض بشكل لم يسبق له مثيل. كما أنّ الهجرة وانتقال الأشخاص من بلد إلى آخر أدّت إلى نشوء مجتمعات تتلاقى فيها الثقافات والأديان والأعراق المختلفة. إنّ مدن العالم الكبرى أصبحت ملتقًى يجمع البشريّة بمختلف مشاربها وألوانها وأعراقها. هذا الواقع الجديد يفرض على الناس العيش المشترك على ما بينهم من فروق وتغايرٍ، ويضعهم أمام تحدٍّ كبير يتمثّل في كيفيّة التعامل مع الآخر المغاير ثقافيًّا ودينيًّا: هل ينبغي النظر إليه على أنّه تهديد يجب الحماية منه والتحصّن ضدّه؟ أم هو فرصة ذهبيّة للتلاقي والتعارف والتعاون تمنع الانغلاق على الذات والانزواء في الخصوصيّة.

إنّ وجود الآخر المغاير في آرائه ومعتقداته يحرّر من الادّعاء الخادع بامتلاك الحقيقة، ويذكّر بأنّ لا أحد يمكنه التبجّح بحيازة كلّيّة الحقيقة، فلا تلاقيَ حقيقيًّا مع الآخر دون الإقرار بإمكانيّة الاغتناء منه، وهكذا تتحرّر الحقيقة من كلّ نزعة استملاك لتصبح مسيرة مشتركة تشدّ نحو الأمام بقدر ما تنمو العلاقة ويتطوّر الحوار مع الآخر في محاولة لاكتشافه على

(*) باحث في الشؤون اللاهوتيّة - حلب.

الرغم ممّا يوجد من اختلافٍ معه.

إنّ كلّ مجتمع قائم على حماية نفسه من الآخر والتحصّن ضدّه يحكم على نفسه بالتقوقع والانغلاق والتقهقر. إنّ تاريخ الحضارات يبيّن أنّ نشوءها وتطوّرها يعود إلى الشرارة التي أحدثتها صدمة اللقاء مع الآخر، ولنا في الحضارة العربيّة والإسلاميّة أقرب مثال على ذلك.

لكن ممّا لا شكّ فيه أنّ التعدّديّة تطرح على المجتمعات قضايا ومسائل في غاية الأهمّيّة، إذ قد تكون حافزًا لها على التقدّم والتطوّر والتجديد، كما قد تصبح في بعض الحالات مصدرًا للتناحر والاقتتال. لذلك يتطلّب التعامل معها منتهى الوعي والانتباه وبالأخصّ عند التعامل مع ظاهرة التعدّديّة الدينيّة، التي أصبحت واقعاً يفرض ذاته حاثًّا الفكر الدينيّ واللاهوتيّ على صياغة مرتكزاته في ضوء هذه الحقيقة وليس بتجاهلها، وهذا يتطلّب تغليب المنطق الحواريّ ليصبح بعدًا أساسيًّا في كلّ تفكير لاهوتيّ. فالحوار بين الأديان أصبح ضرورة ملحّة لعالم اليوم، وقضيّة السلام والعدل مرتبطة إلى حدّ بعيد بالحوار والتعاون بين الأديان، ويكفي أن نذكر على سبيل المثال تلك الصلاة من أجل السلام التي أقيمت في أسّيزي منذ سنوات قليلة والتي شارك فيها ممثّلون عن الأديان الكبرى في العالم حيث صلّى الحاضرون معًا ولكن كلّ حسب إيمانه ومعتقده. والجدير بالذكر أنّ لقاء أسّيزي كان لقاءًا صامتًا، ولكنّ هذا الحوار الصامت كان أبلغ من كلّ الخطب لأنّه جمع المؤمنين معًا في حضرة الله. ممّا لا شكّ فيه أنّ الحوار بين الأديان له عدّة مستويات، ولكن يجب أن يقود في نهاية المطاف إلى طرح التساؤل عن المصير الإنسانيّ الذي يشغل جوهر رسالة كلّ دين، والذي يعبّر عنه الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ بقضيّة الخلاص، أي هل هنالك خلاص خارج حدود المسيحيّة، وهل تقود الأديانُ الأخرى أتباعها نحو الخلاص؟

سيقتصر مجال بحثنا على معالجة هذه المسألة في بعدها اللاهوتيّ، وذلك بتقديم عرض سريع لمختلف الآراء المتداولة في الفكر اللاهوتيّ

المسيحيّ والتي تتناول دور الأديان غير المسيحيّة في الخلاص، كما يَرصُد التطوّرات التي طرأت على هذا الفكر في العقود الأخيرة.

إنّ ظاهرة التعدّديّة الثقافيّة والدينيّة والعلاقة مع الأديان الأخرى ودورها في الخلاص ليست بجديدة على اللاهوت المسيحيّ، فقد كان اللقاء بين الكنيسة الناشئة والثقافة اليونانيّة أوّل تحدٍّ للفكر المسيحيّ وأوّل محاولة انثقاف قام بها اللاهوت المسيحيّ، إذ كان عليه أن يتلقّى معطيات الفلسفة اليونانيّة ويطوّعها لتصبح ناقلةً للوحي المسيحيّ، ولم يقتصر التعامل مع الفلسفة اليونانيّة على أنّها مجرّد أداة للفكر اللاهوتيّ، بل وجد الآباء فيها حكمة ودورًا لاهوتيًّا يحقّق الله من خلالها خلاص الوثنيّين الذين لم تسنح لهم الظروف بمعرفة البشارة الإنجيليّة.

إنّ قضيّة خلاص الذين خارج الكنيسة المرئيّة شغلت بال اللاهوتيّين الأوائل، وهي تبقى الإشكاليّة الرئيسة التي تحدّد مكانة الأديان الأخرى في الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ المعاصر. فالمسيحيّة لا تدّعي احتكار مشروع الله الخلاصيّ الذي يشمل جميع البشر، ولكن يبقى السؤال عن الكيفيّة التي يصل بها فعل الخلاص إلى الذين لم يعرفوا المسيح، «الكلمة» المتجسّد. فمنذ البداية رأى الآباء، أمثال يُوسْتِينُس وأوريجانيس وغيرهما، في الفلسفة اليونانيّة وسيلة يعمل الله من خلالها. فالكلمة الذي كان في البدء هو حاضر في البشريّة دائمًا وأبدًا حتّى سمَّوا هذا الحضور «بذار الكلمة» العامل باستمرار على تجلّي الحقيقة في الضمير البشريّ. لقد عبّر الآباء الأوّلون بلغة عصرهم وبوساطة مفهوم «بذار الكلمة» عن حضور الله الخلاصيّ الفاعل في الأمم الوثنيّة بصورة خفيّة حتّى قبل تجسّد الكلمة وظهوره للبشريّة بصورة علنيّة.

ولكن مع انتشار المسيحيّة وهيمنتها على العالم القديم ظهرت مقولة أخرى تقول: «لا خلاص خارج الكنيسة»، وعلى الرغم من التضييق الذي أحدثته هذه المقولة، انشغل علم اللاهوت لفترة طويلة بتفسيرها كي لا يوضع حدٌّ لإرادة الله الخلاصيّة. وممّا يجدر ذكره أنّ ذهنيّة القرون

الوسطى كانت تقسّم المجتمعات والناس على أساس دينيّ، وكان كلٌّ يدّعي أنّ إيمانه هو الإيمان الصحيح ودينه هو الدين الحقّ بينما يقبع الآخرون في ضلال مبين. لذا نجد في نتاج تلك الفترة الفكريّ الكثير من المؤلّفات التي تقدّم الأدلّة والبراهين على صحّة دين مؤلّفها وتنزع عن دين الآخر أيّ مصداقيّة. لذلك كان الآخر محكومًا عليه بالارتداد أو الكفر والزوال.

ولكن مع إطلالة القرن السادس عشر انفتح الأفق على قارّات وأقوام لم تكن معروفة من قبل، ممّا طرح مجدّدًا وبإلحاح على الفكر اللاهوتيّ قضيّة التعدّديّة الدينيّة في العالم ومسألة خلاص غير المسيحيّين، كما أنّ احتكاك المرسلين بمجتمعات لها تراث دينيّ عريق جعلهم يكتشفون قيمًا روحيّة لا يرقى إليها الشكّ. ولنا في رسول الصين ريتّشي خير مثال، إذ أصبح يُضرَب به المثل كنموذج للانفتاح والحوار مع الأديان الأخرى. هذا الوعي لتنوّع البشريّة الدينيّ والثقافيّ يجعل من الحوار ضرورة ملحّة لعالم اليوم لأنّ البديل سيكون الاقتتال والنزاعات المدمّرة.

لكنّ العقبة الكأداء التي تعطّل كلّ حوار هو ادّعاء احتكار الحقيقة الإلهيّة وتكفير الآخرين، إذ من اليسير على الإنسان أن يدّعي امتلاك كلّيّة الحقيقة منصّبًا ذاته أميرًا عليها، وكابتًا التساؤلات التي يثيرها وجود الآخر الذي يخالفه الرأي أو الدين، لأنّ ذلك يعطيه طمأنينة نفسيّة وتفوّقًا وهميًّا على الآخر. ولكنّ قبول التساؤلات الآتية من الآخر معناه التحرّر من الاكتفاء الذاتيّ والاعتراف بوجود سرّ يفوق الإدراك والفهم الإنسانيّ، أي أنّ الحقيقة ليست ملكيّة خاصّة تفصل البشر بعضهم عن بعض، بل هي نداء يدعو كلّ إنسان إلى السير نحوها برفقة الآخرين والحوار معهم لأنّ سرّ الله فوق الجميع. لكنّ هذا الحوار يجب أن يقوم على مقولتين اثنتين أولاهما احترام الآخر ومعاملته على قدم المساواة وثانيهما أنّ الحوار لا يلغي الهويّة الخاصّة أو ينتقص منها، فالاعتراف بالحقيقة التي يعيشها الآخر لا يلغي شيئًا من حقيقتي، لأنّ الحقيقة النهائيّة ملك لله وحده ولا أحد يستطيع القول بأنّها ملك له وحده دون غيره.

هذا الوعي المتزايد لحضور الآخر ودوره الإيجابيّ في مسيرة الحقيقة معناه الاعتراف بسرّ الله اللامحدود، وعندها يصبح الحوار مع الآخر شرطًا لكلّ مسيرة إيمانيّة صحيحة. لهذا أخذ الحوار مع الأديان الأخرى يشغل حيّزًا متزايدًا في علم اللاهوت المسيحيّ إذ ظهر منذ بداية هذا القرن ما يعرف بلاهوت الأديان، وأخذ هذا الاهتمام صورة جليّة في مداولات المجمع الفاتيكانيّ الثاني الذي أحدث نقلة نوعيّة في علاقة المسيحيّة بالأديان الأخرى، إذ أفرد لها في مقرّراته حيّزًا لا يستهان به، فكان ذلك انطلاقة جديدة حثّت الكثير من اللاهوتيّين على إعادة صياغة العلاقة بالأديان الأخرى من منطلق إيجابيّ ووفق نظرة متجدّدة، بعد أن تجاهلتها قرونًا طويلة. فما هي التطوّرات والمراحل المختلفة التي يمكن رصدها في لاهوت الأديان؟

إشكاليّة لاهوت الأديان

لقد بدأت ملامح هذا اللاهوت تتّضح منذ مطلع القرن العشرين، ومن روّاده لاهوتيّون كبار أمثال كارل بارت Karl Barth وكارل راهنر Karl Rahner وهانس كونغ Hans Küng وجان دانيلو Jean Daniélou وهنري دي لُوباك Henri de Lubac وجاك دُوبوِي Jacques Dupuis وكلود جِفْرِه Claude Geffré وغيرهم. ولكن قبل استعراض أفكار هؤلاء لا بدّ من إيضاح الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها لاهوت الأديان وتحديد الإطار الفكريّ الذي يدور فيه.

إنّ لاهوت الأديان بالتعريف هو فرع من علم اللاهوت يدرس القضايا والتساؤلات التي تثيرها وتطرحها التعدّديّة الدينيّة في إطارها التاريخيّ على اللاهوت المسيحيّ، محاولًا معالجتها والإجابة عنها في ضوء مبدأ شموليّة الخلاص.

إنّ لاهوت الأديان في الفكر المسيحيّ يستند إلى مقولتين اثنتين يجب التوفيق بينهما: المقولة الأولى هي تأكيد إرادة الله الخلاصيّة التي

تشمل كلّ البشر والتي تجلّت بتجسّد الكلمة في يسوع المسيح بكونه وسيطًا أوحد بين الله والإنسان، «فإنّه يريد أن يخلّص جميع الناس ويبلغوا إلى معرفة الحقّ، لأنّ الله واحد، والوسيط بين الله والناس واحد، وهو إنسان، أي المسيح يسوع الذي جاد بنفسه فدىً لجميع الناس» (طيمو ٢/ ٤-٦). والمقولة الثانية تقول بأنّ الله، بداعي إرادته الخلاصيّة الشاملة، يستعمل طرقًا أخرى نجهلها كي يحقّق الخلاص للبشر في أوضاعهم الخاصّة. صحيح أنّ يسوع هو المخلّص الأوحد، ولكن كلّ إنسان يستطيع نيل الخلاص هذا مهما كان وضعه وانتماؤه الدينيّ أو الثقافيّ. إنّ الله يدعو كلّ إنسان إلى الخلاص ضمن ظروفه الخاصّة، والاستجابة لتلك الدعوة تأخذ طرقًا مختلفة، إذ غرس الله في الأديان والشعوب حقيقته وإرادته، اللتين أودعهما الكنيسة. لقد عبّر المجمع الفاتيكانيّ الثاني عن هذا الموقف عندما قال: «فالكنيسة الكاثوليكيّة لا تنبذ شيئًا ممّا هو حقّ ومقدّس في هذه الديانات، بل تنظر بعين الاحترام الصادق إلى تلك الطرق، طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالبًا ما تحمل شعاعًا من تلك الحقيقة التي تنير كلّ الناس بالرغم من أنّها تختلف في كثير من النقاط عن تلك التي تتمسّك بها هي نفسها وتعرضها» (تصريح المجمع عن الأديان الأخرى، رقم ٢).

إنّ مهمّة اللاهوتيّ الصعبة هي التوفيق بين هاتين المقولتين في جدليّة تقرّ من جهة بالتعدّديّة الدينيّة كواقع إيجابيّ وطريق خلاص للكثير من البشر ذوي الإرادة الطيّبة، ومن جهة أخرى التأكيد على خاصّيّة المسيحيّة، التي تتمثّل بتجلّي الله المتسامي وغير المحدود في إنسانيّة يسوع الناصريّ. هذه الخاصّيّة بلغت قمّة تجلّيها في لغة الصليب التي تعبّر - بصورة لا نجدها في الأديان الأخرى - عن قدرة الله وحكمته. لنستعرض الآن مراحل التطوّر المختلفة التي مرّ بها لاهوت الأديان متوقّفين عند آراء بعض روّاده الكبار.

لاهوت الأديان في المدرسة الألمانيّة

إنّ أوّل محاولة تجدر الإشارة إليها في هذا المجال هي المحاضرة التي ألقاها العامَ ١٩٠٢ اللاهوتيّ البروتستانتيّ أرنست ترولتش Ernst Trœltsch تحت عنوان «المسيحيّة في صفاتها الكونيّة وتاريخ الأديان» وقد أحدثت في حينها دويًّا هائلًا. وتعتبر المحاضرة هذه أولى المحاولات الجادّة في لاهوت الأديان، إذ اعتمدت البعد التاريخيّ مفتاحًا لقراءة الظاهرة الدينيّة وبالتالي أعطت هذه الظاهرة صفة النسبيّة. ينطلق ترولتش من رؤية تاريخيّة للواقع الإنسانيّ، فالكائن الإنسانيّ هو بالدرجة الأولى كائن تاريخيّ، كما أنّ وعي الإنسان ومعرفته ذاته خاضعان للصيرورة التاريخيّة، فليس هنالك شيء أبديّ أو ثابت بالمطلق، كلّ شيء متغيّر ونسبيّ، وينعكس ذلك على علاقة المسيحيّة – التي تقول عن نفسها إنّها ديانة الأبديّ والمطلق – بالأديان الأخرى.

إنّ نظرة ترولتش التاريخيّة ترفض أن تنسب المسيحيّة إلى نفسها صفة الأبديّة والإطلاق التي تعود إلى الله، كما ترفض ادّعاء هيغل أنّ المسيحيّة تمثّل قمّة التطوّر الدينيّ لدى البشريّة. فالأديان الأخرى، وفق المنظور التاريخيّ، لا تقلّ في نظره شأنًا عن المسيحيّة كمكان لتجلّي المطلق. إنّ العلاقة بين الله الواحد والتعدّديّة الدينيّة تتوضّح في جدليّة الوحدة والتفارق، فالحياة الإلهيّة تفصح عن ذاتها في الواقع التاريخيّ عبر مظاهر وتجلّيات عديدة، ولا يمكن أيّة ظاهرة تاريخيّة خاصّة أن تدّعيَ لذاتها صفة الإطلاق، لأنّ هذا يناقض طبيعة الله الشاملة والمتسامية فوق الجميع. لذلك لا يحقّ لأيّة ديانة كانت أن تعتبر نفسها مطلقة، غير خاضعة لقانون النسبيّة التاريخيّة، وعليه يجب أن تتخلّى المسيحيّة عن قولها بأنّها تمثّل الحقيقة الأبديّة الشاغلة كلّيّة التاريخ. لكن ماذا يبقى من الديانة إذا أصبحت مجرّد تعبير عن مرحلة معيّنة من الوحي الإلهيّ ضمن إطار وزمان محدّدين؟ هل النسبيّة التاريخيّة مصير كلّ ديانة؟

إنّ نقد ترولتش الجذريّ لادّعاء المسيحيّة صفة الشموليّة المطلقة

باعتبارها الديانة الحقيقيّة، يقابله تأكيد لها على المستوى الفرديّ الشخصيّ، فكون المسيحيّة اختبار شخصيّ داخليّ يدور في أعماق الضمير، يجعلها تفلت من المقاييس الموضوعيّة التاريخيّة. وعندما يقارن ترولتش بين الأديان، يعتبر المسيحيّة من أرقى أنواع الحياة الدينيّة المعروفة ويقرّ للمسيحيّة بشيء من المطلقيّة، ولكنّ هذه المطلقيّة لا تعني شيئًا آخر سوى المفاضلة على مستوى الاختبار الشخصيّ والتجربة الذاتيّة.

لكن بعد اثنين وعشرين عامًا يعيد ترولتش صياغة موقفه بصورة أوضح، مركّزًا هذه المرّة على الإطار الثقافيّ في كلّ ديانة، مقرًّا بشموليّة المسيحيّة في الفضاء الأوروبيّ، إذ يصعب تصوّر أوروبّا من دون المسيحيّة فهي جزء لا ينفصل عن الثقافة الأوروبيّة، لذلك هي الديانة المطلقة للإنسان الأوروبيّ. وينطبق هذا المبدأ على باقي الثقافات التي لكلّ منها ديانتها المطلقة. أي إنّ المطلقيّة مسألة شخصيّة، ممّا يجعل المقارنة بين الأديان أمرًا مستحيلًا، وإن كان لا بدّ من المقارنة فهي بين الثقافات، وفي نهاية المطاف فإنّ الله وحده قادر أن يقارن بين الأديان لأنّه هو الذي سمح بتعدّديّتها.

أمّا المحاولة الثانية فتعود إلى اللاهوتيّ البروتستانتيّ الألمانيّ الكبير كارل بارت Karl Barth (١٨٨٦-١٩٦٨) وهي متأثّرة إلى حدّ بعيد بالأجواء السياسيّة السائدة في ألمانيا النازيّة بين الحربين العالميّتين، إذ رأى الكثير من الألمان البروتستانت في النازيّة تجسيدًا لتفوّقهم العرقيّ والدينيّ. ينتقد بارت هؤلاء البروتستانت، الذين سخّروا اللاهوت لخدمة الإديولوجيّة النازيّة جاعلين من البروتستانتيّة امتدادًا «للديانة الطبيعيّة الألمانيّة»، معتبرين المسيحيّة مجرّد نتاج بشريّ والوحيّ عبارة عن محصّلة للمعرفة التاريخيّة التي جمعها الإنسان عن ذاته وعن الله.

يهاجم بارت هذا الموقف معتبرًا إيّاه هرطقة وكارثة لاهوتيّة، فهو يجرّد الدين من كلّ بُعد ما ورائيّ، مبطلًا دور الوحي الإلهيّ، جاعلًا إيّاه

مجرّد نشاط بشريّ، حيث يصبح الإنسان مقياس كلّ شيء، ويرى بارت في كتابات أرنست ترولتش أنموذجًا لهذا التيّار اللاهوتيّ المنحرف المبتعد عن فهم الوحي المسيحيّ فهمًا صحيحًا. ويتلخّص موقف بارت على النحو التالي:

يعكس بارت مقولة ترولتش وينقد نسبيّته التاريخيّة، مؤكّدًا على أنّ الإيمان المسيحيّ لا يمكن اختزاله وتفسيره بأنتروبولوجيّة تاريخيّة، لأنّه وحي الله وكشفه عن ذاته بيسوع المسيح. فالأديان لا تقيَّم انطلاقًا من الإنسان والتاريخ، بل بالاستناد إلى نور الوحي الإلهيّ الذي تمّ بيسوع المسيح. ويميّز بارت بين الدين والوحي، فإذا كان الدين هو الجهد الإنسانيّ لمعرفة الله، فإنّ الوحي هو المعرفة التي يكشفها الله عن ذاته، لذلك يعتبر الوحي المقياس المُمَحِّص لأيّ دين. إنّ كلمة الدين مشحونة، في نظر بارت، بعناصر سلبيّة تدعو إلى الالتباس، باعتبار الدين جهدًا ونشاطًا إنسانيّين للوصول إلى الله وإدراكه، ويتمثّل هذا الخطر بأن يستعيض الإنسان عن صورة الله الحقيقيّة بصورة من صنعه وبنات أفكاره. ويرى بارت في كلّ ديانة أصنامًا تبعد عن الله الحقيقيّ.

لا يستثني بارت المسيحيّة من نقده الدين، لأنّ خطر الدين يهدّدها أيضًا. فوحي الله يمسّ البشر في إطار عالمهم الدينيّ الذي يشوّه الوحي مُسقِطًا عليه المفاهيم البشريّة. إنّ المسيحيّة كسائر الأديان ليست في مأمن من هذا التشويه، لذلك ينفي بارت وجود ديانة حقيقيّة. ولكن هل هنالك ديانة صحيحة؟

إنّ الإيمان الصحيح هو وليد النعمة التي يعطيها الله بيسوع المسيح، نعمة تُجدّد الوجود الإنسانيّ محوّلة إيّاه خلقًا جديدًا. بهذا المعنى لا توجد ديانة صحيحة لكون الديانة مجرّد نشاط وجهد بشريّين، ولأنّ الإنسان لا يستطيع أن يخلّص ذاته بذاته، فهو بحاجة إلى معونة خارجيّة. كذلك فإنّ الديانة الصحيحة هي ثمرة النعمة. وعلى هذا المنوال يعرّف بارت الدين الصحيح: إنّ الديانة المسيحيّة والكنائس تكون صحيحة بقدر ما تصبح

مكانًا لفعل النعمة. هذا هو المقياس الذي يجعل المسيحيّة تتفوّق على غيرها من الأديان. إنّ صحّة المسيحيّة لا تتأتّى إذن من مظاهر القوّة الخارجيّة ولا من الإنجازات الثقافيّة والفكريّة ولا حتّى من سموّ المبادئ الأخلاقيّة، ولكن من نعمة يسوع المسيح فقط كأساس للعلاقة بين الله والإنسان.

يعتبر بارت الفعل الإلهيّ بوساطة النعمة المصدرَ الأساسيّ لحقيقة الديانة. هذا الفعل يصحِّح ويطهِّر باستمرار الفعل البشريّ في الديانة. لهذا يجب أن يرافق النقد الذاتيّ على الدوام الوعي المسيحيّ، لأنّ الحدود الفاصلة بين الديانة الحقيقيّة والديانة الباطلة لا تمرّ بالضرورة بين المسيحيّة والأديان الأخرى بل في قلب المسيحيّة ذاتها. إنّ الوحي الإلهيّ هو الحَكم الفصل الذي يقيِّم الإنجازات والمظاهر الدينيّة داخل الكنائس المسيحيّة، فالمسيحيّون أنفسهم هم أوّل مَن يشوِّه ديانة النعمة بالتباهي الزائف بالذات والترفّع على غير المسيحيّين، بغطرسة ادّعائهم أنّهم مبرّرون والآخرين خاطئون.

ولكن بقدر ما يمنح هذا النقد الجذريّ للظاهرة الدينيّة قوّةً لموقف بارت فإنّه في الوقت نفسه نقطة ضعفه. إذ يصبح الغموض يكتنف كلّ شيء، غير تاركٍ للديانات الأخرى إلّا المظهر السلبيّ من الدين. لهذا ارتفعت أصوات داخل الصف البروتستانتيّ داعية إلى تصحيح هذا الموقف السلبيّ من الأديان الأخرى وعلى رأسها صوت الفيلسوف الكبير پول تيليتش Paul Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥) الذي ألحّ على أهمّيّة اللقاء الصادق والحوار المنفتح مع الأديان الأخرى، فهو يعتبر أنّ خبرة لقاء الآخر هي مفتاح النقد الذاتيّ الصحيح في المسيحيّة، والطريق الذي لا يسلكه إلّا الأشخاص المتشابهون لا يقود إلى الحقيقة. إنّ غاية لقاء الآخر ليست تغييره أو العمل على ارتداده بل الحوار معه، وهذا يتطلّب من المسيحيّة ممارسة النقد الذاتيّ قبل أن تحكم على الأديان الأخرى وتقيّمها.

بعد هذا العرض السريع لمواقف بعض كبار اللاهوتيّين البروتستانت

من الأديان الأخرى، نستعرض تطوّرات لاهوت الأديان وتيّاراته المختلفة في الجانب الكاثوليكيّ.

اللاهوتيّون الكاثوليك والأديان الأخرى

يعتبر كارل راهنر Karl Rahner اليسوعيّ (١٩٠٤-١٩٨٤) من أبرز الذين ساهموا في تحقيق الانعطاف الحاسم في موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من الأديان الأخرى، إذ اضطلع بدور مهمّ في بلورة وصياغة قرارات المجمع الفاتيكانيّ الثاني حول هذا الموضوع. ينطلق لاهوت راهنر من حيث ينتهي بارت، فهو يقرّ، استنادًا إلى تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني، بالقيم الأخلاقيّة والروحيّة والثقافيّة لدى الأديان الأخرى، بل يؤكّد أنّ الأديان غير المسيحيّة يمكن أن تكون طريق خلاص لأتباعها، وهذا معناه أنّ نعمة الله تعمل أيضًا خارج الكنيسة وأنّ غير المسيحيّين يمكن أن يخلصوا بطرقهم الخاصّة حتّى إذا لم يعرفوا المسيحيّة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ المسيحيّة تبقى في نظر راهنر حاملة للحقيقة، ولكنّ هذه الحقيقة تنفذ خارج حدود الكنيسة، فالقضيّة في رأيه ليست عمليّة مفاضلة بين الأديان بل التعامل معها كحقيقة إنسانيّة واجتماعيّة لها تعاليمها ومعتقداتها. إنّ الأديان الأخرى فقدت من حيث المبدأ مبرّر وجودها بعد أن كشف الله عن ذاته بيسوع المسيح محقّقًا من خلاله الخلاص، فهل يستطيع غير المسيحيّ أن ينال هذا الخلاص بدون الانتماء إلى المسيحيّة؟ يقرّ راهنر أنّه من المستحيل حتّى من الناحية اللاهوتيّة الحكم على الملايين بالهلاك لمجرّد انتمائهم إلى ديانة غير المسيحيّة، لذلك لا يمكن أن ننفي عن الأديان الأخرى أيّ دور خلاصيّ بحجّة التشوّهات والنقائص التي ترافقها، فهي تبقى على الرغم من كلّ ذلك مكانًا لعمل النعمة الفائقة الطبيعة التي يمنحها الله كلّ البشر بيسوع المسيح. إنّ نظريّة راهنر تبقى ضمن إطار مسيحيّة تعترف للأديان الأخرى بدور في مشروع الله الخلاصيّ لكلّ البشر. فهنالك وسائل مختلفة للخلاص، وطرق متعدّدة للاشتراك بوساطة سرّ المسيح.

إنّ منتقدي راهنر يعترضون على مثل هذه الرؤية قائلين: هل يمكن تقليص لاهوت الأديان الأخرى إلى قضيّة مكانة الأديان ودورها في مشروع الله الخلاصيّ؟ بالطبع لا، يجيب اللاهوتيّ اليسوعيّ هانس ڤالدِنْفِل Hans Waldenfel الأستاذ في جامعة بون الألمانيّة. ففي مقالة نشرت في حوليّة خصّصت بتكريم راهنر (١٩٨٤) حدّد رؤيته على النحو التالي: «إنّ الذي يسعى إلى الحوار مع ممثّلي الأديان الأخرى يجب أن لا يقصر وظيفة الأديان الأخرى على الدور الذي يمكن أن تمثّله في تاريخ الخلاص، بل يجب التعامل معها انطلاقًا من فهمها ذاتها دون أن يمنع ذلك الممارسة النقديّة انطلاقًا من معايير الحقيقة في المسيحيّة، ووفق قواعد «تمييز الأرواح».

لكنّ بعض اللاهوتيّين أمثال هانس كونغ Hans Küng يطمحون في حوارهم مع الأديان الأخرى إلى بناء مشروع مشترك يهدف إلى صياغة قواعد لأخلاق شموليّة. فبعد أن نشر كونغ سنة ١٩٨٥ كتابًا يجمع عرضًا لعقائد البوذيّة والهندوسيّة والإسلام كما يفهمها أصحابها، أصدر سنة ١٩٩٠ كتابًا يحمل عنوان مشروع لأخلاق شموليّة، كمحاولة لإيجاد قاسم مشترك بين الأديان التي أصبحت موجودة جنبًا إلى جنب في المدن الكبرى الأوروبيّة والأمريكيّة. يطرح كونغ مشروعه هذا بديلًا من المحاولات السابقة التي طرحت قضيّة العلاقة بين الأديان الأخرى من زاوية المصداقيّة والحقيقة، حيث يدّعي كلّ دين امتلاكه الحقيقة. ويضيف كونغ أنّ مثل هذه التصوّرات والطروحات هي مصدر الحروب والنزاعات مفترضًا أنّ التعايش بين الأديان المختلفة يجب أن يقوم على أساس قانون مشترك يخضع له الجميع، ولكن مثل هذا القانون يتطلّب وجود قيم وقواعد ومعايير أخلاقيّة يقرّ بها الجميع. من هنا الضرورة لمشروع أخلاقيّ شموليّ يقوم على أسس أخلاقيّة مشتركة يقبل بها الجميع على الرغم من الاختلافات العقائديّة بين الأديان، بدون أن يلغي ذلك النواحي الأخلاقيّة الخاصّة بكلّ دين. هذا المشروع هو بمثابة محاولة لإبراز ما هو مشترك في سلوكيّات الناس وتصرّفاتهم على الرغم من التعدّديّة الدينيّة.

ولكنّ ردود الفعل إزاء هذا المشروع كانت متباينة، فقد لاقى استحسانًا وتأييدًا من بعضهم وقوبل بالاستهجان والتنديد من بعضهم الآخر، خاصّة من قبل الباحثين غير المسيحيّين إذ رأوا فيه مشروعًا أمبرياليًّا جديدًا يتستّر تحت قناع اللاهوت. ممّا يدلّ على أنّ الطريق لتحقيق مثل هذا المشروع ما يزال طويلًا ويحتاج إلى الكثير من الحوار والبحث والعمل.

بعد هذا العرض السريع لآراء بعض اللاهوتيّين الألمان نوجّه أنظارنا نحو اللاهوتيّين ذوي الثقافة الفرنسيّة لنتعرّف إلى مواقفهم ومساهمتهم في مجال لاهوت الأديان، وعلى رأس هؤلاء جاك دُوپوي Jacques Dupuis البلجيكيّ الذي يدرّس حاليًّا في الجامعة الغريغوريّة في روما، بعد أن عاش ثلاثين سنة في الهند اكتسب في أثنائها خبرة طويلة من الحوار مع الهندوسيّة كانت ثمرتها كتابه الشهير **يسوع المسيح في لقائه الأديان**.

محوريّة المسيح

تتميّز مقاربة دوپوي اللاهوتيّة باتّباع منهجيّة تطرح قضيّة التعدّديّة الدينيّة والعلاقة بالأديان الأخرى على أنّها قضيّة «كريستولوجيّة»، أي إنّه يعتبر سرّ المسيح مركز ومنطلق العلاقة بالآخر. ويلخّص موقفه هذا قائلًا: «إنّ الممارسة اللاهوتيّة الصحيحة لا تقيّم ظاهرة التعدّديّة الدينيّة من الخارج كمجرّد ظاهرة يرصدها تاريخ الأديان، بل تبحث عن دلالتها من منظار الإيمان، وإذا كان اللاهوتيّ مسيحيًّا فيجب أن يكون منطلقه الإيمان المسيحيّ. وهكذا توجد أنواع متعدّدة من لاهوت الأديان لكلّ واحدٍ بحسب إيمانه: فهنالك اللاهوت الهندوسيّ والبوذيّ... وهكذا دواليك. وأيّ لاهوت مسيحيّ للأديان يجب أن يكون منطلقه كريستولوجيّ، أي إنّ فهم الأديان الأخرى مفتاحه سرّ المسيح لكونه محور الإيمان المسيحيّ».

هذا المنطلق يفتح الباب لوجود لاهوت متعدّد للأديان يقرّ بالفوارق الموجودة بينها ويعكس تعدّديّة التقاليد الدينيّة لدى البشريّة بعكس اللاهوت الموحّد الذي يسعى إلى لاهوت شامل يجمع جميع الأديان

تحت مظلّة واحدة. ولكنّ الاعتراف بالخصوصيّة لا يعني التقوقع والانغلاق، لأنّ لاهوت الأديان غايته البحث عن أسس للشموليّة والعمل من أجلها. وعندما يطبّق دوبوي هذا المبدأ على لاهوت الأديان المسيحيّ يعتبر سرّ المسيح هو مبدأ الشموليّة، وليس الكنيسة كما هو شائع في اللاهوت التقليديّ. ويقول في هذا المجال: «إنّ لاهوت الأديان يجب أن يتعدّى الأفق الكنسيّ، لأنّ الكنيسة، باعتبارها خادمة لسرّ الخلاص وعاملة لبناء ملكوت الله في العالم، لا تتجاوز سرّ المسيح، لأنّ الشموليّة تكمن في المسيح، فهو يخصّ كلّ الأديان، بل بالحري كلّ الأديان خاصّته لأنّه حاضر وفاعل فيها بقدر ما هو حاضر وفاعل في كلّ البشر... هذه الشموليّة أساسها عناصر ثلاثة: كَشْفُ الله عن ذاته بوساطة كلمته، حضور المسيح القائم من بين الأموات المتجاوز الزمان والمكان، وفعل روح المسيح الشامل. هذه الشموليّة تستطيع تمثّل كلّ ما كشفه الله عن ذاته في تقاليد البشر الدينيّة. فهي قادرة على التنبّه لمعطيات تاريخ البشريّة الدينيّ والاغتناء من البديهيّات التي يزخر بها التراث الدينيّ الإنسانيّ. لأنّ هذه التقاليد الدينيّة المختلفة تتضمّن إيحاءات إلهيّة حقيقيّة بفعل حضور كلمة الله ومسيحه وروحه. كما يمكن التعرّف أيضاً، في كتب الأديان الأخرى، كلامًا إلهيًّا لا يخاطب فقط أتباع هذه الديانات بل المسيحيّين أنفسهم حتّى إذا كان يسوع المسيح كَلِمَتَه الأخيرة».

يؤكّد دُوبوي أنّ مفاهيم وخبرات وعناصر من أديان أخرى يمكنها إثراء لاهوت الأديان المسيحيّ، ولكن بفضل خبرته الطويلة مع الهندوسيّة يحذّر من مغبّة نقل هذه المفاهيم والخبرات دون رويّة، لأنّ لكلّ دين خصوصيّته التي لا تنطبق على دين آخر، ويشير في النهاية إلى أنّ كلّ لاهوت أديان يجب أن يكون «ظرفيًّا»، فبدل الانطلاق من اعتبارات عموميّة ومجرّدة، يجب الأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعيّة والمسائل المحدّدة التي يطرحها كلّ لقاء وحوار مع الآخر. وإن كان هنالك من مبادئ أساسيّة عامّة فهي التعامل مع خصوصيّة كلّ تراث دينيّ ومعالجة كلّ ظرف وإطار ثقافيّ معيّن على حدة:

«صحيح أنّ كلّ الأديان لها مكانتها في مخطّط الله ومشروعه الخلاصيّ للبشريّة، ولكنّها لا تتساوى في المكانة والدلالة... بهذا المعنى لا يمكن الحديث عن لاهوت مسيحيّ واحد لكلّ الأديان، بل يجب أن يكون هنالك لاهوت متعدّد الوجوه يختصّ كلّ واحد منها بتراث دينيّ معيّن... إنّ القول بلاهوت واحد شامل كلّ الأديان ليس ضربًا من الخيال فقط ولكنّه يناقض كلّ لاهوت. لأنّه لا توجد رؤية موحّدة للكون، إنّما هنالك رؤى متعدّدة ومتنوّعة للواقع. لهذا لا يوجد لاهوت عامّ يحيط بكلّ الأديان، بل ثمّة تعدّديّة لاهوتيّة بحيث كلّ لاهوت يعالج المسائل المترتّبة عن اللقاء والحوار مع تراث دينيّ معيّن».

هذا اللاهوت الظرفيّ يجب أن تكون منهجيّته منهجيّة تأويليّة جدليّتها الخبرة الحاضرة المعاشة في ظروف معيّنة من جهة، والخبرة التأسيسيّة الخاصّة بكلّ تقليد دينيّ من جهة أخرى، أي تفسير تجربة الحاضر في ضوء النصوص المقدّسة وبالعكس. هذه الدائرة التأويليّة قوامها أبعاد ثلاثة: النصّ أو معطيات الإيمان، الظرف التاريخيّ، والقارئ المعاصر. وبتعبير آخر: الذاكرة المسيحيّة، الصيرورة التاريخيّة، والجماعة الكنسيّة أو الكنيسة المحلّيّة. أمّا خصائص هذا اللاهوت فيحدّدها دُوبِوي على النحو التالي: «إنّ منطلق العمليّة التأويليّة ليس حالة حياديّة، بل الإيمان المسيحيّ الذي محوره المسيح. ثمّ إنّ الظرف التاريخيّ لا يعني المعطيات الموضوعيّة التي يمكن استنتاجها من تاريخ الأديان، بل تلك التي مصدرها الواقع المعاش في اللقاءات بين المسيحيّين ومؤمنين ينتمون إلى دين آخر، حيث كلّ متأصّل في إيمانه. فالحوار ليس بين دينين ولكن بين مؤمنين يمارسون إيمانهم ويعيشون منه».

تكشف الدائرة التأويليّة في إطار لاهوت الأديان عن التفاعل المتزايد بين معطيات الإيمان كمفتاح تفسيريّ للحوار المعاش مع الآخر، وهذه المنهجيّة تجمع بين الاستقراء والاستنتاج. إنّ براكسيس (Praxis) اللقاء والحوار بين مؤمنين ينتمون إلى أديان مختلفة يجب أن يكون نقطة الانطلاق لكلّ تفكير لاهوتيّ.

هذه المنهجيّة التأويليّة التي ينادي بها دُوپوي مستقاة من أعمال اللاهوتيّ الفرنسيّ كلود جِفْرِه Claude Geffré المعروف بطول باعه في مجال لاهوت الأديان. ونجد في كتابه **المسيحيّة عرضةً للتأويل** الخطوط العريضة لأفكاره حول لاهوت الأديان والتي لخّصها في مقالة نشرت العام ١٩٨٥ في مجلّة إسلاموكرستيانا Islamo-Christiana (المختصّة بالحوار الإسلاميّ المسيحيّ) تحت عنوان «لاهوت الأديان غير المسيحيّة بعد مرور عشرين عامًا على المجمع الفاتيكانيّ الثاني».

تعدّديّة سبل الخلاص

ينتقد جِفْرِه بعض توجّهات لاهوت الأديان لدى الكاثوليك، تنحو نحو التأكيد على الصفات التي تنفرد بها المسيحيّة عن بقيّة الأديان، ويرى في ذلك نوعًا من الاحتواء للآخر، «إذ يُنسَب كلّ ما هو حقيقيّ وحسن في الإنسان أينما وجد إلى جوهر المسيحيّة، فيُضَمّ إلى الكنيسة أشخاصٌ ينتمون إلى جماعات دينيّة محدّدة ولهم معتقداتهم الخاصّة، وبهذا لا تحترم غيريّة الآخر. صحيح أنّ الرغبة في الاستقبال شيء محمود، ولكنّها قد تترافق ونزعة احتوائيّة».

يتوجّه هذا النقد بصورة خاصّة إلى اللاهوتيّ الألمانيّ شليت (Schlette) الذي يميّز بين تاريخين للخلاص: الأوّل عامّ يندرج في سياق تاريخ البشريّة العامّ، والثاني خاصّ يتمثّل بوحي الله المجّانيّ بوساطة كلمته، وبعهده مع شعب خاصّ هو اليوم الكنيسة. ولكنّ تاريخ الخلاص العامّ لا يؤتي فعله الخلاصيّ ما لم يرفده بصورة أو بأخرى تاريخ الخلاص الخاصّ وما ينسكب بوساطته من نعم.

يقرّ جِفْرِه بمشروعيّة هذا التمييز الذي له جذوره عند آباء الكنيسة، والذي يستند إلى الإيمان بوحدانيّة مخطّط الله الخلاصيّ الشامل كلّ البشر مهما تنوّعت انتماءاتهم الدينيّة. إنّ حضور الكلمة الذي يسمّيه المسيحيّون «المسيح» يشمل الجنس البشريّ بأجمعه. كما يمكن اعتبار عهد الله مع

نوح، السابق عهدَه مع موسى، رمزًا لعهده مع البشريّة جمعاء. ولكن جِفْرِه يتّهم شليتّ باستعمال تعابير غامضة حين يصف الأديان الأخرى بأنّها طريق عاديّ للخلاص، معتبرًا الكنيسة طريق خلاص فوق العادة. إنّ خطأ شلتّ كما يقول جفره هو الانتقال من مستوى الأمر الواقع إلى المستوى القانونيّ، فممّا لا شكّ فيه أنّ الأديان يمكنها أن تكون وسيلة خلاص لذوي الإرادة الحسنة، ولكن هذا لا يسمح بوصف هذه الأديان بأنّها طريق خلاص عاديّ لأنّ ذلك يناقض وحدانيّة وساطة المسيح، والأصحّ وصفها بأنّها طريق للنعمة والخلاص. ولكن كيف يرى جفره قضيّة تعدّد «تاريخ الخلاص» في ضوء تأكيده على وحدانيّة الوسيط؟ يقول:

«إنّ اتّجاهي هو تبنّي لاهوت لتاريخ الخلاص أساسه التغاير. إنّني أسعى للتوفيق بين مبدأين أساسيّين لا ينفصلان: التأكيد على إرادة الله الخلاصيّة الشاملة من جهة، واختيار الله شعبًا خاصًّا بدءًا بإسرائيل، ثمّ الكنيسة شعب الله الجديد الذي كوّنه يسوع المسيح كوسيط أوحد من جهة أخرى». وللتوصّل إلى ذلك يؤكّد على تعدّد السبل الخلاصيّة داخل تاريخ الخلاص الواحد، وعلى شموليّة المسيح كشموليّة متجسّدة. ويوضح جفره فكرته عن التغاير في تاريخ الخلاص بالمبادئ التالية:

١ - التعدّديّة الخلاصيّة: يمكننا أن نميّز، انطلاقًا من روح لاهوت الكلمة لدى آباء الكنيسة، «تاريخًا مقدّسًا» يكتبه الله خارج الكنيسة في التقاليد الدينيّة الأخرى، أي يجب أن لا نبقى أسرى مفهوم تسلسليّ لتاريخ الخلاص، فالأقدم ليس إبراهيم ولا موسى ولا حتّى آدم ولكن المسيح آدم الجديد، كما أنّ اختيار إبراهيم والعهد مع موسى لا يُلغي شيئًا من عهد الله مع نوح وشموليّته. فإنّنا نجد داخل تاريخ إسرائيل المقدّس استذكارًا متجدّدًا للعهود المختلفة. هنالك جدليّة بين الشموليّة والخصوصيّة، فإذا كانت صفة الشموليّة تتجلّى بوصيّة المحبّة، فإنّ الخصوصيّة تظهر في العهد. ويقترح جفره بالإضافة إلى ذلك مفهومًا جديدًا هو التغاير في الوحي. إنّ تدبير الكلمة الشامل البشريّة جمعاء يقابله تاريخ لروح الله الذي لا ينفصل عن روح يسوع

المسيح القائم من بين الأموات، والذي يتجاوز تاريخ إسرائيل وتاريخ الكنيسة وإطار الأديان الكبرى، لأنّه يسمح لكلّ إنسان أن تكون له تجربته الروحيّة في وحدة الوحي النابع من الله. إنّ جفره يتبنّى مبدأ التغاير في الوحي ليستبعد فكرة تعدّديّة الوحي، إذ يبقى الوحي الذي تمّ في يسوع المسيح التعبير الوحيد والنهائيّ للوحي بصورة عامّة.

٢ - المسيح الشموليّة المتجسّدة: إنّ الشموليّة التي يدعو إليها جفره ليست شموليّة مجرّدة تسقط في النهاية في نسبيّة حائرة، بل إنّها تأخذ عنده وجهًا محدّدًا ترتسم ملامحه في وجه يسوع المسيح: «إنّ يسوع هو الوسيط الوحيد بين الله والبشر، وإذا أخذنا نتائج سرّ التجسّد بجدّيّة، نجد أنّه في يسوع المسيح يتحقّق وعد الله لكلّ مخلوق، أي إعطاؤه ذاته كلّيًا، كما يتحقّق فيه أيضًا توق الإنسان العميق إلى تسليم ذاته لله. ففي حدث التجسّد يتحقّق داخل التاريخ البشريّ عهد الله الأبديّ مع الإنسان. إنّ المسيح باعتباره كلمة الله يحرّر شخص يسوع الناصريّ من خصوصيّة الانتماء إلى مجموعة محدّدة، وبهذا المعنى فإنّه يخصّ جميع البشر. إنّنا نرى فيه تحقّق الشموليّة المتجسّدة، التي تتوق إليها كلّ حقيقة. وبناءً عليه فإنّ رسالة الكنيسة هي العمل على تحقيق شموليّة المسيح المتجسّدة هذه».

٣ - الكنيسة شاهدة للملكوت الآتي: «إنّ غاية الكنيسة ليست العمل من أجل ذاتها بل أن تكون خادمة للملكوت الآتي. إنّ الله لا يُحدّ لا في المسيحيّة التاريخيّة ولا في بنية الكنيسة الأرضيّة، والكنائس لا تحتكر علامات الملكوت، إذ يفيض الله نعمته على كلّ البشر بالوسائل التي لا يعرفها إلّا هو وحده. ويبقى الله أكبر من كلّ العلامات التاريخيّة التي عبّر من خلالها عن حضوره. لذلك نحن مدعوّون لتجاوز المحوريّة الكنسيّة الضيّقة التي تعيقنا عن تلمّس حضور الله خارج حدود الكنيسة المرئيّة». وينهي جفره مقالته مستندًا إلى مفهوم الله كثالوث لتوضيح مفهومه الكريستولوجيّ والكنسيّ:

«فإن كنت لا أخشى الحديث عن تاريخ خلاص متغاير فلأنّني أجد أسسه في المفهوم المسيحيّ لله، لأنّ الوحدانيّة المسيحيّة وفق منطق الثالوث تؤسِّس التغاير في الوحدة. هذا ما يميّز صورة الله كما كشفها يسوع المسيح عن مفهوم الألوهة في الفلسفة والأديان الأخرى. إنّ سرّ التواصل يكمن في الله لأنّه، وفق المفهوم المسيحيّ، توق للخروج من الاكتفاء الذاتيّ وحثّ على التغاير».

بعد هذا العرض السريع لمختلف التيّارات التي يزخر بها لاهوت الأديان في المسيحيّة، يتبيّن لنا أنّ المنطلق اللاهوتيّ للعلاقة مع الأديان الأخرى لم يعد محوره الانتماء الكنسيّ، بل سرّ المسيح كمصدر للخلاص يتجاوز بحضوره حدود الكنيسة، ويفعل في البشريّة جمعاء. ففي المسيح يكمن سرّ لقاء البشريّة والله الذي يحقّق الخلاص لكلّ إنسان. إنّ المسيح هو الطريق الوحيد الذي يعطي من خلاله الله ذاته للبشر، والمؤمنون من الديانات الأخرى يمكنهم تحقيق هذا اللقاء بصورة ضمنيّة بدون أن يتعرّفوا في إنسانيّته إلى سرّ المخلّص، أي هناك فارق بين اختبار الخلاص الضمنيّ في سرّ المسيح، والتعرّف إلى هذا السرّ في يسوع الناصريّ.

الخلاص بلقاء المسيح

إنّ المسيح هو السرّ الأصليّ، والكنيسة تُنسَب إليه كما ينسب الدال إلى المدلول إليه. إنّه السرّ الجوهريّ الذي منه تُشتَقّ الكنيسة وتجد فيه مصدر وجودها ومعناه. إنّها السرّ المرئيّ لسرّ المسيح في العصور والمناطق المختلفة. لذلك تُعتبر سرّ الخلاص الشموليّ والوسيلة العامّة للخلاص. . ولكنّ الإقرار بكون الكنيسة علامة خلاص ووسيلة خلاص لسرّ المسيح لا يمنع أن يكون للآخرين علامات خلاص أخرى. إنّ السرّ العامّ لا ينفي السرّ الخاصّ وهذا السرّ يتحقّق في الكنيسة بصورة كاملة بينما يكون خارج الكنيسة غير كامل، لأنّه لا يصل إلى الكمال إلّا عبر وساطة الكنيسة. إنّ سرّ المسيح يتجلّى بصورة جليّة في حياة الكنيسة،

ولكنّه قد يجد علامات له في الأديان الأخرى. ولكن هذا لا يعني أنّ المسيحيّين لهم امتياز خاصّ في الخلاص، ذلك لأنّ الخلاص متعلّق بمدى استجابة كلّ شخص لسرّ المسيح الحاضر والفاعل فيه، أكان ذلك بصورة واعية أو لا واعية. وخلاصة القول إنّ المسيحيّين لا يتمتّعون بوضع مميّز في مرتبة الخلاص، ولكن تقع عليهم مسؤوليّة خاصّة وهي الشهادة الحيّة لسرّ الخلاص الذي ظهر لهم بصورة علنيّة بيسوع المسيح.

لكي ندرك كيف يمكن أن تكون الأديان الأخرى وسيلة خلاص يجب الانطلاق من سرّ المسيح ذاته، فالمسيح هو الله في حضوره وعلاقته الشخصيّة بالبشر. لذلك كلّ اختبار حقيقيّ لله عند المسيحيّين وغير المسيحيّين هو لقاء الله بالإنسان في يسوع المسيح.

إنّ الله حاضر لمؤمني الأديان الأخرى في ممارسة دياناتهم وإيمانهم، والنعمة يمكن أن تسلك سبلًا عديدة ليصل فعلها إلى الإنسان. وهكذا يبقى سرّ الخلاص واحد، هو سرّ المسيح، ولكن هذا السرّ هو بمتناول جميع البشر حتّى خارج حدود المسيحيّة. إنّ الوحي المسيحيّ يكشف عمّا هو خفيّ في الأديان الأخرى، لكنّ الجديد في المسيحيّة هو هذا الكشف الكلّي الذي يتجلّى في سرّ المسيح وهو بذلك قمّة الوساطة المرئيّة الحاضرة في العالم.

إنّ الله يلتقي البشر خارج المسيحيّة في المسيح ولكنّ وجهه الإنسانيّ يبقى مجهولًا، أمّا في المسيحيّة فإنّ لقاء الله والبشر يتمّ في وجه يسوع الإنسانيّ، الذي يعكس صورة الآب. فإذا كان الله في كلّ ديانة يقترب من الإنسان، فإنّ هذا الاقتراب يتحقّق في المسيحيّة في إنسانيّة يسوع المسيح.

إنّ نظريّة حضور سرّ المسيح في كافّة الأديان تستطيع وحدها أن توفّق بين مبدأين في الإيمان المسيحيّ يبدوان للوهلة الأولى متناقضين: إرادة الله الخلاصيّة الشاملة كلّ البشر من جهة، ومحوريّة سرّ المسيح في تحقيق هذا الخلاص بصورة حسّيّة من جهة أخرى.

لكن مهما يكن من أمر حضور المسيح الخفيّ في التقاليد الأخرى، تبقى للخبرة المسيحيّة، أي خبرة المسيح في قلب الكنيسة، طابعها الخاصّ المميّز. إنّ العبور من تدبير خلاصيّ خارج المسيحيّة إلى تدبير خلاصيّ بداخلها يتطلّب المرور بسرّ الفصح، الذي هو موت وقيامة على مثال المسيح. صحيح أنّ الموت ليس غاية بحدّ ذاته ولكن لا قيامة من دونه.

إنّ حضور سرّ المسيح في الأديان الأخرى يتطلّب من المسيحيّ انفتاحًا واستقبالًا للآخر بروح التميّز، ولقاء الآخر والحوار معه يساعد المسيحيّ على تعميق سرّ المسيح على الرغم من نيله الوحي الحقيقيّ، لأنّ الحقيقة ليست شيئًا للامتلاك بل شخص تُمكّنُه من امتلاكِكَ إذ الآخرون تتملّكهم أيضًا ذاتُ الحقيقة. إنّ حضور المسيح في كلّ إنسان يتعلّق بمدى تجاوبه مع فعل الله في حياته، وهذا الحضور هو حقيقة روحيّة موجودة على درجات مختلفة عبر وسائل مختلفة، ولكن هذه الحقيقة تتجاوزها كلّها.

وإذ أصبح سرّ المسيح منطلق لاهوت الأديان، فيجب أن لا نُغفِلَ دور الروح القدس الذي يتجاوز تأثيره حدود الكنيسة. إنّ الروح يعمل في المؤمنين من الأديان الأخرى، وتأثيره فاعل فيهم بشكل سرّيّ في حياتهم الدينيّة. ويقرّ المجمع الفاتيكانيّ بهذا التأثير. إنّ حضور الروح القدس الفعّال والشامل يسبق تجسّد المسيح وهو مستمرّ وفاعل بعده وخارج الكنيسة. إنّه حاضر طوال تاريخ التدبير الخلاصيّ. فكلّ اختبار روحيّ حقيقيّ هو اختبار بالروح. «وإذا كانت دعوة الإنسان الأخيرة هي حقًّا واحدة للجميع، أي أنّها دعوة إلهيّة، علينا إذًا أن نتمسّك بأنّ الروح القدس يقدّم للجميع الإمكانيّة للاشتراك في سرّ الفصح بطريقة يعرفها الله وحده» (الكنيسة في عالم اليوم ٢٢/ ٥).

إنّ المسيح يبقى القِبْلة التي إليها تتّجه الأنظار لتقيّم الخبرات والقيم الدينيّة سلبًا أو إيجابًا، لأنّه نبع المصالحة الشاملة، وفي ضوئه يتجلّى ما

يكتنف قلب الإنسان من ظلمات وما يعمل فيه من خير لأنّه الحقيقة المحرِّرة. ولكنّ بعض اللاهوتيّين يشيرون إلى حقيقة تأخّر مجيء المسيح قياسًا مع التاريخ البشريّ، وهذا ما يؤكّد أنّ التدبير الخلاصيّ لا ينحصر فقط في الانتماء أو اللقاء المرئيّ والمحسوس مع المسيح، لأنّ الذين سبقوا المسيح لا يمكن حرمانهم من الخلاص، فنعمة المسيح المخلِّص الفادي لا يمكن حصرها داخل الزمان والمكان، وهذا ينطبق حتّى على الذين عاشوا بعد مجيئه ولم تصلهم رسالة الخلاص لسبب أو لآخر. إنّ مخطّط الله الخلاصيّ لا يستثني أيّة مرحلة زمنيّة من التاريخ البشريّ، والمسيح يُعتبر نهاية كلّ الجهود الدينيّة لأنّه هو أصلها ولأنّ به خلق كلّ شيء وصورته مطبوعة في كلّ إنسان، ولهذا يعتبر بعض اللاهوتيّين أنّ الأديان الأخرى تمثّل هذا البحث المستمرّ عن الله المغروس في كلّ إنسان بصفته مخلوقًا على صورته ومثاله. وهكذا يرى الكثيرون أنّ الأديان هي ثمرة النور الإلهيّ المستمدّ من الكلمة الذي ينير كلّ إنسان. هذا التمييز دون الفصل بين الكلمة الخالق المنوّر والمسيح الفادي يجعل سبل الحوار مفتوحة بين الإيمان المسيحيّ والأديان الأخرى، ولكنّ الحوار لا يلغي مسؤوليّة المسيحيّ بالشهادة لإيمانه وإعلان سرّ المسيح الذي تجسّد ليخلّص كلّ إنسان، فالشهادة والحوار لا ينفصلان.

آفاق مستقبليّة للحوار

إنّ جدليّة العامّ والخاصّ التي تخيِّم على الكتاب المقدّس، لم تُستثمَر بما فيه الكفاية من قبل الباحثين، وهي كفيلة بإعطاء لاهوت الأديان دفعة جديدة نحو الأمام، وفتح آفاق مستقبليّة لتطوير هذا اللاهوت. إنّ البعد الشموليّ حاضر أبدًا في طيّات الكتاب المقدّس، وهو كفيل بمنع احتكار سرّ الله حتّى من قبل مختاريه، وكمثال على ذلك نذكر عهد الله مع نوح (تك ٨/ ٢٠-٩/ ١٧) الذي يعتبر أقدم العهود، ممّا يدلّ على إرادة الله الخلاصيّة لكافّة الشعوب. هذه الإرادة تظهر بصورة جليّة في العهد الجديد الذي يوسّع تاريخ الخلاص ليشمل كلّ الأمم: «الحقّ أقول لكم: لم أجد

مثل هذا الإيمان في أحد من إسرائيل. أقول لكم: سوف يأتي أناس كثيرون من المشرق والمغرب فيجالسون إبراهيم وإسحق ويعقوب على المائدة في ملكوت السموات» (متّى ٨/١٠-١١). أمّا رسائل القدّيس بولس فإنّها تؤسِّس الشموليّة على شخص المسيح بالذات، والكريستولوجيا التي نجدها في معظم رسائله مبنيّة على المسيح الذي يحقّق شموليّة الخليقة لأنّه رأس الخليقة وبه قوام كلّ شيء (قول ١/١٥-٢٠)، وروحه يملأ القلوب حتّى وإن كان بصورة خفيّة. ولنا في خطبة بولس في الأريوباغس (أعمال ١٧/٢٢-٣١) أنموذجًا على ذلك، حيث يبرز القيم الدينيّة الإيجابيّة عند أهل أثينا الوثنيّين، والتي تؤهّلهم للتعرّف على الخلاص بيسوع المسيح. كما تلخّص مقدّمة إنجيل القدّيس يوحنّا هذه الشموليّة إذ ترسم الخطوط العريضة في تاريخ البشريّة بدءًا بالخليقة وانتهاءً بالتجسّد. فحضور الكلمة يرافق هذه المسيرة منذ البدء: به خُلق كلّ شيء وبدونه ما كان شيء ممّا كان، فهو نبع الحياة لكلّ موجود، فيه كانت الحياة والنور لكلّ إنسان. إنّه حضور الكلمة الفعّال قبل أن يصير جسدًا ويحلّ فيما بيننا. هذه المعطيات تسمح بتطوير لاهوت للأديان يحقّق صفة الشموليّة بدون أن يتجاهل سرّ التجسّد. والعودة إلى الكتاب المقدّس كفيلة بإعطاء لاهوت الأديان نفسًا جديدًا وأسسًا قويّة، فهي تسمح ببلورة خاصّيّة الإيمان المسيحيّ من جهة والانفتاح على الأديان الأخرى من جهة أخرى، وهكذا نجد أنّ جدليّة الخاصّ والعامّ متأصّلة في الكتاب المقدّس، وعندما يختار الله شعبًا خاصًّا فهذا لا يعود إلى فضل فيهم أو للتمتّع بامتياز يستحقّونه، بل لتكليفهم مسؤوليّة تجاه الآخرين يُسألون عنها: «بك يتبارك جميع عشائر الأرض» (تك ١٢/٣)، هذه هي رسالة إبراهيم أوّل المختارين ليكون مصدر بركة للبشريّة جمعاء، كما أنّ اختيار المسيح تلاميذه إنّما غايته إيصال البشرى إلى العالم أجمع.

وفي الختام لا بدّ من تحديد بعض القواعد لأجل التوصّل إلى حوار حقيقيّ:

- أوّلًا، يجب أن يكون الحوار صادقًا، غير منشغل بالمجاملات التي

تطمس وجه الحقيقة. فالحقيقة لا تناقض الأخوّة الصادقة بل بالعكس هي شرط لها.

- ثانيًا، يجب الأخذ بعين الاعتبار الإطار الثقافيّ الذي يدور فيه الحوار فبعض المفاهيم لا تشير إلى المعنى ذاته عند الانتقال من ثقافة إلى أخرى. من هنا ضرورة تبول كلّ طرف جدليّة الآخر وهذا يتطلّب الانفتاح والإصغاء والصبر، أي قبول شهادة الآخر عن نفسه، إذ كلّ شهادة حقيقيّة متأصّلةٌ في خبرة روحيّة خاصّة ونابعة، لأنّ كلّ اختبار حقيقيّ يحثّ الآخر على تطوير اختباره الخاصّ وتعميقه.
- ثالثًا، إنّ غاية الحوار ليست إقناع الآخر بحقيقة معتقدي وليست الإصغاء المهذّب لما يقوله الآخر، ولكن أن يصبح إيمان الآخر مدعاة للتفكير في إيماني، كما يحثّ إيماني بالمقابل الآخر على التفكير في إيمانه. فكلّ حوار لا يقود إلى التفكير في إيماني ليس حوارًا حقيقيًّا.

بهذا يصبح الحوار مع الآخر مسيرة مشتركة تقود كلّ طرف إلى اكتشاف سرّ الله الذي يتجاوز كلّ حدود وخبرة ودين.

المراجع

لاهوت الأديان... أين وصل اليوم؟ للأب كريستيان تُرول (TROLL) اليسوعيّ (مخطوط).

موقع الفكر اللاهوتيّ من الأديان غير المسيحيّة، للأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ (مخطوط).

وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وبالأخصّ:
- «دستور رعويّ حول الكنيسة في عالم اليوم».
- «تصريح حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحيّة».

Jacques Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris, 1989.

Claude Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris, 1983.

H.R. Schlette, *Pour une théologie des religions*, Cerf, Paris, 1971.

علم لاهوت الديانات في منظوره «السياقيّ»

الأب ڤيكتور أسود اليسوعيّ*

إنّ مسألة دور يسوع المسيح في نظام الخلاص هي، من وجهة نظر المسيحيّين، العقدة الأساسيّة في موضوع علم لاهوت الديانات. وهذا ما يؤكّده الأب جاك دُوپوِي (Jacques Dupuis) في كتابه: **يسوع المسيح في لقائه الديانات**[1] عندما يقول: «يبدو واضحًا منذ البدء أنّ علم لاهوت الديانات المسيحيّ يجب أن يتمحور حول مسألة البحث عن دور شخص المسيح في الديانات. ذلك طبيعيّ: إنّ سرّ يسوع المسيح، الذي هو مِحور الإيمان المسيحيّ، هو المقياس الأساسيّ والنهائيّ لمعطيات باقي التقاليد الدينيّة»[2]. وفي مقطع آخر يضيف: «إنّ المطلب الذي يعتبر أنّ يسوع المسيح هو مخلّص جميع البشر الوحيد والشامل، يمثّل الموضوع الجوهريّ والحاسم في مجمل علم لاهوت الديانات»[3]. وإذا أخذنا ذلك في عين الاعتبار، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه علينا هو الآتي: هل الاعتراف بوحدانيّة يسوع المسيح وشموليّته يستند إلى إعلان بعض ألقاب خاصّة بيسوع (مثلًا: المسيح، ابن الله، الربّ، . . . إلخ) وهي تُعدّ قياسيّة وغير قابلة التعديل؟ يبدو أنّ هذا ما يوحي به بالضبط جاك دوپوِي عندما يؤكّد: «بالنتيجة، فإنّ الأساس اللاهوتيّ الوحيد الصحيح لوحدانيّة يسوع

(*) ثانويّة سيّدة الجمهور – لبنان.

(١) Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Collection Jésus et Jésus-Christ N°39, Desclée, Paris, 1989.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

المسيح هو هُويّته الشخصيّة كونه ابن الله»[٤].

سوف تتناول دراستنا الوجيزة ثلاثة أمور: قضيّة صوغ الألقاب المسيحانيّة، وظيفة علم المسيحانيّة، وأخيرًا موقع المسيحانيّة في علم الديانات.

١ - صَوْغ الألقاب المسيحانيّة

أمّا في شأن صوغ الألقاب المسيحانيّة كما عرفتْها الجماعات المسيحيّة الأولى، فنستعين بكتاب مارينُوس دي جُونْج (Marinus de Jonge) وهو بعنوان: **المسيحانيّة السياقيّة**[٥]. إنّ السؤال الأوّل المطروح في هذا البحث هو التالي: أَلَم ينسب يسوع هذه الألقاب إلى نفسه إبّان مسيرته التاريخيّة على الأرض؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي معالجة بعض الألقاب المختصّة بالمسيح، وقد وردت في العهد الجديد، مثل: إبن الإنسان، ابن الله، المشيح أو المسيح. ويلخّص مارينوس دي جونج نتيجة بحثه قائلًا: «بالتأكيد إنّ يسوع كان يتمتّع بإدراك رسالته إدراكًا حادًّا وكذلك علاقته الخاصّة بالآب، وبالتالي بنوّته الإلهيّة. لكن ما من شيء يؤكّد أنّ يسوع خصّ نفسه بلقب من الألقاب العديدة المختصّة بالمسيح وقد ازداد عددها لاحقًا. وعلى أكثر تقدير، ربّما عدّ يسوع بعض التسميات مناسبةً فقبِل بها، لكنّه فسّرها على طريقته الخاصّة، بحرّيّة وإبداع، دون أن يروّجها، لا بل معارضًا انتشارها»[٦]. وهذا الاستنتاج يُحيل المسيحيّين، بحسب دي جونج، إلى حرّيّتهم ومسؤوليّتهم: «إنّ البحث في المسيحانيّة اليوم لا يكون بتكرار التعابير الجامدة بدون حرج، بل يتحقّق عبر صياغة حالات جديدة وإطار مستحدث، وذلك بالأمانة

---

(٤) J. DUPUIS، المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(٥) Marinus de JONGE, *Christology in context: The earliest Christian response to Jesus*. The Westminster Press, Philadelphia, 1988.

(٦) المرجع السابق، ص ٢١١.

للذكرى ولحدث أساسيّ»[٧]. ويؤكّد ذلك قوله: «إنّ المسيحيّين الأوّلين عبّروا عن معتقداتهم وإيمانهم عن طريق كلمات وصور وتشابيه أخذوها من التقاليد والثقافات التي كانوا يقاربونها. لقد استعملوا أنواعًا كثيرة من الألفاظ ليعبّروا عن نظرتهم إلى الأحداث والحقيقة التي كانوا يريدون إبلاغها. وتلك الألفاظ والتعابير والتصوّرات يكمّل بعضها بعضًا فتنفي عن نفسها صفة الحصريّة لأنّها تلبّي حاجات مختلفة وتنظر إلى مظاهر حالات متعدّدة. لذلك، فإنّ عِلم المسيحانيّة عليه أن ينطلق، دون ريب، من إطار الواقع الموضوعيّ. من الطبيعيّ أن تظهر بعض الفوارق والنماذج المختلفة، ولكن ما من عنصر خاصّ يمكنه أن يطغى على ما عداه ويشوّه الحقيقة بوجه الإجمال. وفي حال حدوث نزاع، كما يتّضح ذلك من رسائل القدّيس بولس إلى أهل غلاطية وأهل قولوسّي، لا يتردّد المسؤولون في الجماعات المسيحيّة الأولى في الحكم على بعض المواقف أو الممارسات، حتّى لو إنّ المدافعين عنها اعتبروها مطابقة للمفهوم المسيحيّ. غير أنّه يبقى واضحًا أنّ الحالات والأوضاع كانت متعدّدة جدًّا والتقاليد المتعلّقة بالمسيح ذات غنى مبين. لذلك، فالأجوبة البسيطة التي تستند إلى جانب واحد لم تكن لترضي الذين يوجّهون الأسئلة، كما أنّها لم تكن تعكس حقيقة يسوع الكاملة»[٨].

النقطة الثانية تتناول وظيفة علم المسيحانيّة بوجه عامّ.

٢ - وظيفة علم المسيحانيّة

إنّ وظيفة علم المسيحانيّة الأساسيّ هي، على ما يبدو، البحث عن تطابق بين العناوين التاريخيّة الخاصّة والحقيقة الخلاصيّة الموضوعيّة: لأنّ مَن يؤمِن الخلاص هو الوسيط عينه، مهما كان التعبير الذي بواسطته نستطيع اختبار المخلّص ومعرفته وتسميته. فالألقاب بحدّ ذاتها لا

(٧) M. de Jonge، المرجع السابق، ص ٢١٢.
(٨) المرجع السابق، ص ٢١٢-٢١٣.

تخلّص. حتّى إنّ الهتاف: «يسوع هو الربّ» لا يخلّص وحده؛ وليس بالقول: «يا ربّ، يا ربّ» ندخل ملكوت السموات بل بالعمل بمشيئة الآب (متّى ٧، ٢١). والقول بأنّ «يسوع هو الطريق» لا يكفي بدوره: يجب سلوك الطريق أوّلًا للوصول بعدئذٍ إلى الهدف. ففي آخر الطريق فقط، كما حصل لتلميذي عمّاوس، يُعرف الطريق باسمه (لوقا ٢٤، ٣١). وفي الواقع إنّ العمل بمشيئة الربّ، أي معرفة الطريق وسلوكه، لا يرتبط حتميًّا بإعلان الإيمان الواعي وهويّة المخلّص. ففي نصّ «الدينونة العظمى» لا يَفرض المَلك السماويّ معرفة الاسم أو اللّقب، في حين يفرض معرفة الطريق (متّى ٢٥، ٣٧-٤٠ و٤٤-٤٦): «يا ربّ متى رأيناك جائعًا فأطعمناك أو عطشانًا فسقيناك؟ ومتى رأيناك غريبًا فآويناك أو عريانًا فكسوناك؟ ومتى رأيناك مريضًا أو سجينًا فأتينا إليك؟ فيجيبهم الملك: الحقّ أقول لكم: كلّما صنعتم شيئًا من ذلك لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فلي قد صنعتموه».

لهذا السبب، فإنّ محاولات علم المسيحانيّة التي لا تتخطّى تأويل النصوص النظريّ، لا تستطيع أن تكون إعلانًا يكشف أنّ يسوع هو المخلّص. يمكننا القول إنّ محاولات علم المسيحانيّة ترتكز على القوّة الإلهيّة الفاعلة التي تُثبت أنّ وسيط الخلاص (أي يسوع المسيح) هو حيّ ويعمل عبر جماعة المؤمنين به حاليًّا.

إستنادًا إلى ما ورد، يَخلُص دي جونج، وهو يفكّر في دور المسيحانيّة الحاليّ، إلى القول: «إنّ العمل المسيحانيّ استمرّ حتّى أيّامنا. (...) نقترح أن تُتابع دراسات علم المسيحانيّة في أيّامنا النهج عينه الذي عرفناه منذ مراحل المسيحيّة الأولى. يجب الصمود أمام محاولات التوفيق أو الاكتفاء بنموذج واحد، وينبغي إبداء الآراء المختلفة ضرورةً إذ إنّ هذه الآراء تتكامل فيما بينها وتصحّح نفسها بنفسها. فعلى دراسات علم المسيحانيّة أن تتحاشى الإسراع في الحكم بين العقيدة الصحيحة والهرطقة كما حدث في أثناء المجامع المسكونيّة الكبيرة أو في أثناء الإصلاح إبّان القرن السادس عشر. إنّ التقليد الغنيّ الذي في متناولنا

يصمد دومًا أمام محاولات فرض نظام مغلق (...) بل ينبغي إعداد أشخاص قادرين على التفكير بطريقة خلّاقة لصياغة صور جديدة وسرد أمثال عصريّة أو تأليف قصائد وأناشيد لترجمة وإحياء التقاليد القديمة المتعلّقة بيسوع ونقلها إلى حاضرنا»[٩].

٣ - المسيحانيّة وتعدّد الديانات

أخيرًا، ماذا عن العمل المسيحانيّ في إطارٍ متعدّد الديانات؟ من المؤكّد، كما أوحينا به، أنّ محاولات الحوار بين الديانات التي تنطلق من وحدانيّة المسيح، والتي تجتهد في أن تفرض بعض الألقاب المسيحانيّة الثابتة غير القابلة التغيير، لن تجد مصيرًا سوى الإخفاق. فإنّ هذه المواقف الصلبة والثابتة تستدعي مواقف موازية لتقاليد دينيّة أخرى. فعلى سبيل المثال، يعتقد المسلمون أنّ المسيح هو نبيّ خاصّ حقًّا، في حين يعتقدون أنّ محمّدًا هو «النبيّ». ويقول البوذيّون إنّ يسوع هو مجرّد «بوذيتافا» (مؤهّل للوحي)، في حين «كوتاما» هو «البوذا». حتّى إنّ نظريّة اللاهوتيّ كارل راهنر (Karl Rahner) التي تكلّم على «المسيحيّين المجهولين» (Chrétiens anonymes) كان لها توطئة في الهندوسيّة بهدف جمع باقي الديانات تحت سقفها المخلّص. وفي هذه الحال، يصبح يسوع وغوتاما مثالين هندوسيّين، غير أنّ المسيحيّين والبوذيّين لن يستطيعوا التعرّف إليهما إلّا قليلًا. ويلجأ البوذيّون، من ناحيتهم، إلى الاعتقاد بتعدّد الإله بوذا ليقبلوا بإمكان الوصول إلى النيرفانا خارج البوذيّة التأسيسيّة ولكن لا خارج الحقيقة التي اكتشفها بوذا.

أمام هذا الواقع، نعود إلى اقتراح دي جونج الذي يدعو إلى خلق صور وسرد أمثال وتأليف قصائد جديدة عن شخص المسيح. يتطلّب ذلك، في إطار الديانات غير المسيحيّة، الانغماس في الثقافات والتقاليد الدينيّة المتعدّدة والمشاركة فيها (هنا نستوحي أفكارنا من أ. بياريس A.

(٩) M. de Jonge، المرجع السابق، ص ٢١٤.

Pieris وهو لاهوتيّ يسوعيّ من سريلنكا(١٠). يقصد بذلك أنّنا، بعد ما ميّزنا البعد الخلاصيّ والمحرّر في هذه الديانات، نستطيع أن نجد اللغة الأصيلة التي تسمح بأن نتحدّث عن يسوع بين المؤمنين من هذه الديانات بكلمات يستطيعون فهمها. هذا لأنّ يسوع نفسه كشف رسالته الخلاصيّة عبر دخوله مجرى المياه الخلاصيّة في ثقافته. والحدث الذي يوضّح ذلك في حياة المسيح، هو اعتماده في مياه الأردنّ، إذ إنّه أراد أن يشارك شعبه ويتضامن معه، الأمر الذي قاده إلى الاعتماد الثاني، أي موته على الصليب في مكان الجلجلة. وهذا الطريق الذي قاد يسوع من نهر الأردنّ إلى الجلجلة هو طريق الشهادة الحقيقيّة، التي دفعت بقائد المائة إلى الاعتراف بألوهيّة المسيح.

هذا ما نقصده عندما نتفهّم واجبنا التثقيفيّ. أودّ أن أذكّر هنا برسالة الأب بِدْرُو أرُّوبي (P. Arrupe) عن الانثقاف التي كتبها سنة ١٩٧٨ أثر مجمع الرهبانيّة اليسوعيّة العام الثاني والثلاثين، وفيها قال: «إنّ الانثقاف هو تجسيد الحياة والرسالة المسيحيّة في وسط ثقافيّ معيّن. وليس الانثقاف تكيفًا سطحيًّا، بل هو مصدر إلهام وقوّة توحيد تحوّل الثقافة وتخلقها ثانية بحيث إنّها تغدو خليقة جديدة. إنّ المثال الذي يوحي بذلك في الكتاب المقدّس هو مثال حبّة الحنطة. فكما أنّ حبّة الحنطة تموت لتثمر، كذلك الرسالة المسيحيّة داخل الثقافات»(١١).

إنّ المسيحيّين العائشين بين غير المسيحيّين مدعوّون إلى اتّباع السبل عينها التي اتّبعها المسيح، منذ اعتماده في نهر الأردنّ حتّى الصليب. عندئذٍ سنرى مؤمنين من تقاليد دينيّة مختلفة «يستعملون الألقاب التي في حوزتهم، رموزًا وصيغًا، ليعبّروا عن اكتشافاتهم الجديدة. حينئذٍ ترتّل الكنائس لا ترتيلة واحدة بل ألوف التراتيل للعروس والربّ الجديد» (بياريس).

---

(١٠) أنظر بالأخصّ: Aloysius PIERIS, *An Asian theology of liberation*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1986.

(١١) Pedro ARRUPE, *Ecrits pour évangéliser*. Paris, DDB-Bellarmin, 1985, pp. 169-170.

رجال الكنيسة الإسپان
والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ

إغناطيوس غوتيريث دي تيران *

بعد مرور أكثر من ثلاثين عامًا على قيام الفاتيكان بمبادرته إلى إنشاء حوار بنّاء بين الدين المسيحيّ والأديان الأخرى، تتواصل جهود الكنيسة الكاثوليكيّة من أجل ترسيخ جسور التفاهم بينها وبين سائر المعتقدات. ويبدو أنّه تمّ قطع مسافة طويلة في هذا المضمار في ضوء توصيات المجمع الفاتيكانيّ الثاني والرسائل البابويّة الصادرة تحت لوائها مثل: *Lumen gentium*, 16 (١١/ ١١/ ٩٤) و *Nostra Aetate*, 3 (٢٨/ ١٠/ ٦٥).

ولا شكّ في أنّ الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ شهد تطوّرًا ملحوظًا في أثناء العقدين الآخرين بفضل حماسة البابوين بولس السادس ويوحنّا بولس الثاني، وعزمهما على تعزيز هذا التخاطب وتشجيع الجهات الأخرى بما فيها الطرف الإسلاميّ على المضيّ قدمًا فيه. وفي هذا الإطار تمّ تأليف أمانة سرّ لغير المسيحيّين أُطلق عليها في ما بعد اسم «المجلس البابويّ للحوار بين الأديان». وفي النصف الثاني من شهر تشرين الأوّل (أكتوبر) العام ١٩٩٥ استضافت مدينة فلورنسة الإيطاليّة لقاء مليًّا برعاية جمعيّة القدّيس أجيديو الواسعة الشهرة، لوساطتها في بعض النزاعات العالميّة مثل الجزائريّة أو الموزاميقيّة، وانهماكها في تفعيل الحوار

(*) Ignacio Gutiérrez de Terán - باحث إسبانيّ في الشؤون العربيّة الحديثة. مترجم في القسم العربيّ بوكالة الأنباء الإسبانيّة «أفي».

الإسلاميّ - المسيحيّ عن طريق إنشاء لجنة صداقة بين روما والبلدان الإسلاميّة. ويضاف إلى نشاطات هذه الجمعيّة تلك التي تقوم بها منظّمات رهبانيّة أو «علمانيّة» مرتبطة بصورة أو بأخرى بالكنيسة الكاثوليكيّة.

وليس قصدنا دراسة تطوّر العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيّة والإسلام إبّان العقود الأخيرة أو تقدير نتائجها، بل تسليط الضوء على دور حفنة من رجال الكنيسة الإسبان في هذا المجال. علمًا بأنّ إسبانيا أنتجت عددًا من الدعاة الأوائل إلى عقد الحوار مع الإسلام، واتّباع المنهج السلميّ، ووضع حدّ للتناحر الثقافيّ - الحضاريّ الذي حال دون تحقيق أيّ تقارب بين العالمين على امتداد قرون.

ولا يخفى على أحد أنّ أبعاد هذا الحوار مختلفة في الغرب عمّا هي عليه في الشرق، لا سيّما وأنّ بعض القطاعات الإسلاميّة لا تزال تبدي تحفّظات في شأن الأهداف الكامنة وراءه. كذلك، يبدو أنّ المسيحيّين الغربيّين أدركوا أنّ العالم الذي كُتِبَ علينا العيش فيه اليوم، عالم متعدّد الأديان يفرض على سكّانه التعرّف إلى معتقدات الآخرين وتفهُّم حججهم. إلّا أنّ المسيحيّين الشرقيّين القاطنين في مجتمعات يطغى عليها الطابع الإسلاميّ، لا بدّ أن ينظروا إلى هذا الحوار نظرة أكثر «حياويّة» والتزامًا. إذ إنّ المسألة لا تقتصر على أن يعرف أحدنا أفكار سواه، ولكنّها تتعدّاها إلى سبل تعزيز المعايشة والتضامن، والتخلّص من الحواجز الفكريّة العقائديّة التي قد تعرّض التعايش السلميّ بين الجانبين للخطر[1].

ولا بدّ من لفت الانتباه إلى أنّ رجال الدين الإسبان أبدوا اهتمامًا بالغًا بدراسة الحضارة العربيّة الإسلاميّة منذ عدّة قرون، وذلك لأسباب داخليّة وخارجيّة في آن واحد. ومن جملة هذه الحوافز وجود ممالك إسلاميّة في شبه الجزيرة الإيبيريّة، ومشاركة الرهبان الإسبان في حملات التبشير التي توجّهت إلى الأصقاع الإسلاميّة بعامّة وشمال أفريقيا بخاصّة.

---

(١) راجع في هذا الأساس مقال الأب جون دنوهيو اليسوعيّ، وعنوانه «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: مواقف وآراء»، مجلّة المشرق ١٩٩٥، الجزء الأوّل، ص ١١٩-١٣٨.

وعلى حدّ قول المستعرب الإسپانيّ ميكيل دي إپالثا الذي بدأ دراساته في الجامعة اليسوعيّة ببرشلونة، فإنّ عدد الرهبان والقسّيسين ورجال الدين الإسپان الذين اهتمّوا بدراسة الحضارة العربيّة في أثناء القرن العشرين يناهز الأربعين. بينهم مَن «استعرب» لأسباب تبشيريّة بحتة مثل عدد كبير من الرهبان الدومينيكان والفرنسيسكان، أو لأغراض أخرى مثل دراسة المخطوطات العربيّة الأندلسيّة في مكتبة دير «الأسكوريال» (مدريد) وتصنيفها، كما هو الحال مع الأغوستينيّين(٢).

على وجه التعميم، وبالنظر إلى مواطن الاستعراب الكنسيّ الإسپانيّ نظرة سريعة، نستطيع أن نقسم مسيرة الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ إلى ثلاث مراحل رئيسيّة. وبحسب هذا التصنيف، فإنّ أولى مبادرة أنجزت في هذا السياق، أي المنهج السلميّ والتقاربيّ إزاء الإسلام، جاءت على كاهلي خوان دي سيغوفيا والقدّيس ريموندو لوليو اللذين لم يكتفيا بالدعوة إلى تفهُّم مواقف الطرف المقابل، بل أعدّا كذلك نموذجًا دقيقًا لتحقيق هدفهما المنشود. أمّا المرحلة الثانية فيمثّلها المستشرق العملاق ميغيل أسين بالاثيوس الذي عكف على إظهار النقاط العقائديّة والعمليّة المشتركة بين المسيحيّة والإسلام. في حين تتّصل المرحلة الثالثة بالكنسيّين المعاصرين الملتزمين مساعيَ الحوار بصورة ملحوظة، وذلك عن طريق تنظيم اللقاءات والمؤتمرات في إسپانيا أو الانضواء إلى نشاطات مماثلة خارجها. ومن ضمن أمثال هذه الفئة الأخيرة الدومينيكيّ أنخيل كورتباريا والأب الأبيض إميلو غاليندو أغيلار.

المرحلة الأولى: إيجاد المنهج السلميّ

لا شكّ في أنّ طلوع الحضارة العربيّة في إسپانيا أثّر في البلدان

(٢) أنظر: Mikel de Epalza: «El Padre Felix Maria Pareja y los eclesiasticos en el arabismo español en el siglo xx», *Estudios Eclesiasticos*, num. 59., Granada, 1984.

ميكيل دي إپالثا، «الأب فيليكس ماريا باريخا ورجال الكنيسة الإسپان في القرن العشرين»، الدراسات الكنسيّة، العدد ٥٩ (١٩٨٤).

الأوروبيّة المسيحيّة، كما أنّه فرض على العلماء المسيحيّين إعارة اهتمام بالغ بالحضارة الأندلسيّة المتفوّقة. وبالإمكان وصف ردّ فعل العالم المسيحيّ الغربيّ، وفي قلبه المناطق الإسبانيّة التي وقعت خارج نطاق المسلمين، على لمعان الحضارة الأندلسيّة بأنّه مزيج من الانبهار والرفض. وبما أنّ المفكّرين المسلمين كانوا يفتحون طرقًا جديدة في العلم والفلسفة وغيرهما من أبواب المعرفة، فإنّ العلماء المسيحيّين وجدوا أنفسهم في حاجة إلى التعرّف إلى نصوص مثقفي «الضفّة المقابلة» بغية الاطّلاع على الأفكار والأساليب المنقولة من اليونان من ناحية، واكتشاف سرّ ازدهار الأندلس من ناحية أخرى. ويعتبر رهبان دير ريبول في كاتالونيا من روّاد الانخراط في عملية الترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، في حين أنّ أولى مدرسة ترجمة أُنشئت في شبه الجزيرة الإيبيريّة كانت تلك التي استضافتها مدينة طليطلة بعد سقوطها بيد المسيحيّين العام ١٠٨٥م.

إلّا أنّ هذه الجهود لم تكن رسميّة أو تصادف تشجيعًا منتظمًا من قِبَل السلطة، بل كانت مقتصرة على محاولات شبه فرديّة، خاصّة وأنّ الممالك المسيحيّة الإسبانيّة وعلى رأسها قشتالة وأراغون وليون كانت منهمكة في حرب الاسترجاع مع المسلمين، ما فرض على تلك الدويلات كافّة تقديم المنطق الحربيّ على المنطق الثقافيّ العلميّ.

لكنّ القرن الثالث عشر شهد أولى محاولة جدّيّة للتصدّي للإسلام بأسلحة فكريّة لا حديديّة. ولا يخفى على أحد أنّ ظروف تلك الفترة السياسيّة والثقافيّة من جهة، والتقدّم الجغرافيّ الذي حقّقته الجيوش المسيحيّة على حساب المسلمين - ممّا خوّلها السيطرة على جميع الأراضي الإسبانيّة ما عدا مملكة غرناطة - من جهة أخرى، سهّلت الطريق أمام ظهور عقلانيّة مختلفة إزاء قضيّة الإسلام. زد على ذلك أنّ فشل الحروب الصليبيّة في تحقيق أهدافها المزعومة، وهي استعادة الأراضي المقدّسة ونشر المسيحيّة في الديار الإسلاميّة، حثّ بعض المفكّرين اليقظة على البحث عن طرق جديدة للتعامل مع «العدوّ اللدود»، بعد ما أدركوا أنّ هذه المهمّة تستلزم مبدئيًّا الاطّلاع على ذهنيّة الآخرين.

هذا بالضبط ما استشفّ إليه القدّيس ريموندو لوليو الملقّب بالأستاذ المستنير (١٢٣٣-١٣١٦م)، إذ كرّس حقبة غير وجيزة من حياته لدراسة اللغة العربيّة واستيعاب مؤلّفات ابن رشد والغزالي(٣). وأصرّ لوليو طوال حياته على ضرورة إنشاء مراكز تعليم خاصّة باللغة العربيّة، وأصيب بمثقال ذرّة من التوفيق في آخر المطاف إثر إقناعه الكنيسة في مجمع فينا (فرنسا) بفتح ثلاث مدارس لتعليم اللغات الشرقيّة في كلّ من باريس وروما وطليطلة. إضافة إلى نداءاته من أجل تعليم العقائد الإسلاميّة في مراكز رسميّة، ألّف لوليو كتابًا اسمه حول مشاركة المسيحيّين والمسلمين *De Particione christianorum et Sarracenum* وأهداه إلى الملك الصقلّيّ فيدريكو الثالث ونظيره الحفصيّ في تونس. في هذا الكتاب، يقترح القدّيس المولود في جزيرة مايوركا على العاهلّين تبادل العلماء والمطّلعين على الشؤون الدينيّة قصد توضيح وجهات نظر الجانبين، وحرصًا على تحقيق السلام، والتخلّص من مذهب العدوان والتناحر المستمرّين.

بيد أنّ نداءات لوليو لم تحظَ بترحيب واسع لدى الطبقات الكنسيّة السائدة في أوروبّا حينذاك، وذلك لأسباب قد تتعلّق بمنهجه الفكريّ العامّ أكثر منها بمضمون أطروحاته الحواريّة. فلا بدّ من التذكير بأنّ الكنيسة أمرت بدراسة مؤلّفات الكاتب المايوركيّ بعد عقود من وفاته اشتباهًا منها أنّ لوليو سلك سبلًا عقائديّة غير سليمة تمامًا بشأن إثبات الإيمان بطرق عقلانيّة وأساليب التأمّل والاستنارة. ويرى بعض الباحثين أنّ لوليو ربّما بالغ في محاولته تأكيد الإيمان عن طريق الحجج والبراهين المنطقيّة.

مع ذلك، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ لوليو جاب بضعة بلدان عربيّة في مهمّات تبشيريّة، ما أتاح له فرصة الاطّلاع على العقيدة الإسلاميّة. وأثناء هذه الرحلات تكوّنت في ذهنه فكرة إنشاء نظام جداليّ

---

(٣) يبدو أنّ هذه القراءات تركت أثرًا بالغًا في مؤلّفات لوليو. أنظر:
Julian Ribera: *Origenes de la Filosofia de Raimundo Lulio*, (1899). Asin Palacios: *Aben Masarra y su escuela*, (1914). S. Garcia Palau: *Ramon Lull y el Islam*, (1981).

كلاميّ خاصّ، يعمل على سدّ الطريق أمام حجج وذرائع مضادّة تمسّ بصورة أو بأخرى أركان الدين المسيحيّ (ما يتجلّى في كتابه *Ars Magna*)، وليس على إيجاد براهين وأدوات منطقيّة لتقوية ركائز المبادئ المسيحيّة.

مهما يكن من أمر، فإنّ جهود لوليو ساهمت في تحضير زاد الكنسيّ خوان دي سيغوفيا (المتوفّى العام ١٤٥٣م) وتزويده الأدوات اللازمة لتطوير منهجه السلميّ الخاصّ. إنّ سيغوفيا[٤] كان يرفض بشدّة اللجوء إلى العنف والحروب الصليبيّة لتحويل المسلمين إلى المسيحيّة، وذلك لبواعث عمليّة وفكريّة. وحسب هذا المفكّر المولود في قشتالة أواخر القرن الثالث عشر الميلاديّ، أنّ الخيار العسكريّ لم يُعطِ ثمارًا تذكر، إذ لم تُؤدِّ إلى استعادة الأراضي المقدّسة والكبح من جماح التدفّق الإسلاميّ إلّا لمدّة وجيزة جدًّا. كما استبعد سيغوفيا إطلاق حملة تبشير واسعة لِوَغيه عدم قدرة معظم المبشّرين على أداء مهمّتهم بمقدار لا بأس به من التوفيق، نظرًا لجهلهم التامّ تعاليمَ الإسلام الأساسيّة. وكان يخشى سيغوفيا أن تؤدّي نشاطات هؤلاء الدعاة غير المؤهّلين في الأصقاع الإسلاميّة إلى ردّ فعل معكوس، خاصّة إذا كانوا سيقتصرون على نقل المواقف العدائيّة السائدة في أوروبّا حول شخصيّة النبيّ محمّد وتعاليمه.

علاوة على ذلك، كان يعرف جيّدًا عقليّة المسلمين ومدى تمسّكهم بمعتقداتهم، وعمق تحفّظاتهم إزاء الأفكار الدينيّة «الدخيلة». وفي محاولة لإثبات موقفه الخاصّ بشأن هذه القضيّة، يذكر سيغوفيا أنّ الحواريّين درسوا شريعة موسى دراسة دقيقة قبل المباشرة في الكرز بين الجماهير اليهوديّة والنداء بأقوال المسيح، بغية العثور على لغة وأسلوب يمكن اليهودَ فهمهما من دون إثارة مشاعرهم.

(٤) إعتمدنا في تعليقنا على منهج خوان دي سيغوفيا الدراسة المعمّقة التي أجراها الفرانسيسكانيّ داريو كابانيلاس في كتابه *Juan de Segovia y el problema islamico*, Madrid, 1952، خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، وهي الأطروحة التي حصل كابانيلاس بفضلها على درجة الدكتوراة في جامعة مدريد.

وفي كتابه *De mittendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum* يقدّم خوان دي سيغوفيا نموذجه الخاصّ بمسيرة الحوار، والمستند إلى ثلاثة خطوط رئيسيّة هي: السعي إلى الحفاظ على السلام مع البلدان الإسلاميّة، ثمّ تشجيع العلاقات الوديّة بين العالمين ولا سيّما في المجال الثقافيّ، كإجراء يمهّد لخلق جوّ التفاهم المناسب الذي سيقود بدوره إلى الخوض في نقاش وديّ سلميّ لبحث الخلافات العقائديّة القائمة بين الجانبين، والتشديد على النقاط المتقاربة وليس المتباينة.

من نافل القول إنّ إجراء حوار مع الإسلام يتطلّب الإلمام بمكوّناته الدينيّة الأساسيّة. لذاك، قام سيغوفيا بترجمة القرآن إلى اللغتين الإسبانيّة واللاتينيّة بمساعدة عيسى ذا جابر فقيه سيغوفيا(٥). ولهذه الترجمة أهمّيّة بالغة إذ إنّها الأولى من نوعها بلغة رومانسيّة (مشتقّة من اللاتينيّة)، بالإضافة إلى أنّها تتوخّى تقديم معاني القرآن على حقيقتها وتفسيرها من دون ترك أدنى مجال للشكّ. ثمّ تجاوز محدوديّة الترجمات السابقة ولا سيّما تلك التي قام بها روبيرتو دي كيتيني (١١٤٣م) بتكليف من الأب بطرس المكرم مصلح رهبنة كلوني. وضمّ سيغوفيا تعليقات على النصّ الأصليّ والترجمة بغية تسليط الضوء على المعاني الصعبة.

كما بادر سيغوفيا إلى عرض نظريّاته على عدد من أبرز رجالات الكنيسة الأوروبيّة في القرن الخامس عشر قصْد استطلاع وجهات نظرهم حول الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ. إنّ هذه المهمّات الاستكشافيّة شهدت النور في وقت كانت تشهد فيه أوروبّا صحوة خطيرة للنزعات الصليبيّة نتيجة لسقوط القسطنطينيّة في أيدي العثمانيّين. في العام (١٤٥٤م) بعث سيغوفيا رسالة إلى الكردينال الألمانيّ نيكولاس دي كوسا اعترف فيها بأنّ فكرة الحوار السلميّ مع الإسلام بدأت تدور بباله قبل سقوط القسطنطينيّة بعشرات السنين، إلّا أنّه لم يرَ من الواجب البوح بها

---

(٥) حول تفاصيل إعداد الترجمة وكيفيّة العمل المشترك بين الكنسيّ الإسبانيّ والفقيه الإسلاميّ، راجع: خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، ص ١٢٧-١٦٤.

إلّا في تلك المرحلة الحرجة من التاريخ الإسلاميّ المسيحيّ. وردّ كوسا أواخر العام نفسه على سيغوفيا بخطاب حارّ رحّب فيه باقتراحات الكنسيّ الإسبانيّ، وحثّه على المضيّ قدمًا في مشواره، في حين دعاه إلى إيجاد سبل ناجحة لإظهار صحّة العقائد المسيحيّة وفي مقدّمها الأكثر «تعقيدًا» منها في رأي المسلمين كالتجسّد والثالوث وألوهيّة المسيح، علاوة على الاعتماد على العلماء المسيحيّين المقيمين في مصر وفلسطين وغيرهما من البلدان الإسلاميّة التي تقطنها مللٌ مسيحيّة، بغرض الاستفادة من خبراتهم واحتكاكهم بالدين الإسلاميّ.

وبعث سيغوفيا في السنوات الأخيرة من حياته رسالة إلى الإيطاليّ إنياس سيلفيو دي بيكولوميني (الذي اعتلى السدّة الباباويّة في ١٩/٨/١٤٥٨م بلقب بيّوس الثاني)، حدّثه فيها عن عُقم الخيار العسكريّ كوسيلة للحدّ من انتشار الإسلام إذا استثنيت حالتا إسبانيا وفرنسا (معركة پُواتييه)، وتساءل لماذا أغفلت الكنيسة تنفيذ عمليّة تشريح حادّ للعقائد الإسلاميّة على غرار تلك المخصّصة لصدّ البدع والهرطقات الخارجة على شرائع روما على امتداد القرون الوسطى. لسوء الحظّ، توفّي سيغوفيا قبل استعداد بيكولوميني للردّ على الرسالة.

فضلًا عن هاتين الرسالتين وفي فترة ممتدّة بينهما، أرسل سيغوفيا العام ١٤٥٥م خطابًا إلى الأسقف الفرنسيّ جان جرمان المعروف لتأليفه بعض الكتب حول علاقات المسيحيّين بالمسلمين[٦]. إلّا أنّ الأسقف الفرنسيّ لم يرحّب باقتراحات سيغوفيا ترحيب دي بيكولوميني، بل اعترض على منهج القسّيس الإسبانيّ اعتراضًا شديدًا. تبرز من بين هذه الانتقادات التي ردّ عليها سيغوفيا عبر رسالة ثانية، استحالة تطبيق المنهج السلميّ أو نظام «العقيدة والسلام» (Pacis et doctrinae) في ذلك الوقت، أي في منتصف القرن الخامس عشر الميلاديّ وغداة سقوط القسطنطينيّة، خاصّة وأنّ منهج التبشير السلميّ لقي قدرًا من النجاح أيّام الحواريّين

(٦) بين هذه المؤلّفات كتابه الشهير *Dialogue du chrétien et du sarrazin* المهدى إلى دوق بورغونيا فيليب الطيّب.

وذلك بفضل قدرة أتباع المسيح على القيام بالمعجزات وتزويد الروح القدس إيّاهم «قوّة إقناع» خاصّة. وأضاف جرمان أنّ منهج سيغوفيا لا يمكن أن يؤدّي إلى دخول المسلمين في دين المسيح أفواجًا، وأنّه استغني عنه في عصر الأمبراطور قسطنطين لعدم نجاعته. أمّا جواب سيغوفيا عن الاعتراضات التسعة الواردة في رسالة جرمان[٧] فأصرّ القسّيس الإسبانيّ على ضرورة الحفاظ على الخيار التبشيريّ وفقًا لتعليمات المسيح خاصّة وأنّ عيسى أعلن أكثر من مرّة أنّ كلّ مَن يقدم على مهمّة نشر العقيدة المسيحيّة بين الشعوب الأخرى سيحظى بمساعدة العليّ. واستند سيغوفيا إلى أدلّة وحجج متعدّدة دفاعًا عن خطّته السلميّة قد تكون أقواها أنّ القهر والإكراه لن يساهما إطلاقًا في تحويل المسلمين إلى المسيحيّة إلّا ظاهرًا، فإذا «كان بعض المسلمين تلقّوا التعميد لتجنّب الإعدام فإنّهم سيتهزون أوّل فرصة سانحة للتخلّي عن الدين المسيحيّ والرجوع إلى تعاليم الإسلام»[٨]. وحول عقم المنهج غير السلميّ، ذكّر سيغوفيا الأسقف الفرنسيّ أنّ اللجوء إلى وسائل قوّة وإعساف لم يعطِ ثمارًا في النزاع بين الكنيسة والهوسيّين (أتباع المصلح التشيكيّ جان هوس المعدم حرقًا العام ١٤١٥م) في بوهيميا وموارفيا أثناء النصف الأوّل من القرن الخامس عشر الميلاديّ، بل كان الحوار والصبر وحدهما ما أدّى إلى حلّ النزاع.

تبيّن لنا من خلال هذا الاستعراض الوجيز البسيط لمواقف ريموندو لوليو وخوان دي سيغوفيا أنّ نموذج الحوار الإسلاميّ – المسيحيّ الناشئ يرتكز أوّلًا على ضرورة الدفاع عن العقيدة المسيحيّة، والتصدّي للاتّهامات الإسلاميّة الموجّهة إلى المكوّنات الإيمانيّة الرئيسيّة وعلى رأسها التجسّد وألوهيّة المسيح والثالوث، ثمّ على وجوب إيجاد سبل جديدة للتغلب على الإسلام في منأى عن الخيار العسكريّ. وما تحمل

(٧) للمزيد من التفاصيل حول النقاش بين سيغوفيا وجرمان بهذا الخصوص راجع: داريو كابانيلاس، خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، الفصل السادس ص ٢٠٦-٢١٣.

(٨) خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، ص ٢٠٩.

هذه المساعي من جديد وجدير بالامتداح، أنّها تدعو إلى معرفة مواقف الطرف الآخر والتقرّب من جوهره، بروح التفاهم والتأمّل كخطوة تمهّد للحوار وتبادل الأفكار. وربّما يبدو لبعضهم أنّ هذه المواقف ليست سوى وسيلة جديدة لتحقيق سيطرة الغرب المسيحيّ على العالم الإسلاميّ، وأنّ مشروع الحوار يهدف في آخر المطاف إلى التوصّل إلى النتائج نفسها التي كانت تستهدفها الحروب الصليبيّة، أي القضاء على الأمّة الإسلاميّة والحدّ من انتشارها. لا بدّ من الأخذ بالحسبان أنّ محاولات الكنسيّين الإسبانيّين تمّت في عصر خاضع للنزعات العسكريّة والرغبة في التخلّص من العدوّ مهما يكن الثمن، وضمن تيّار فكريّ عامّ لم يكن مستعدًّا للتسليم بتعدّديّة الأفكار والمذاهب ونسبيّة «الحقائق المطلقة».

المرحلة الثانية: البحث عن السمات المشتركة

في القرن العشرين، وصلت الدراسات العربيّة الإسلاميّة في الدوائر الكنسيّة الأوروبيّة إلى نقطة مختلفة في منأى عن الخلافات والمشادّات الكلاميّة التي طغت على علاقات الغرب المسيحيّ بالشرق الإسلاميّ مدّة قرون. وانهمك عدد كبير من الكنسيّين الأوروبيّين في كشف الإسلام لمواطنيهم والتخلّي عن رؤية التعارض السابقة. بالطبع، أثّر كونُ هؤلاء الباحثين مرتبطين بالدين الكاثوليكيّ في رؤيتهم العالم الإسلاميّ ومحاولتهم إثبات تأثّر هذا الأخير بالمعتقدات المسيحيّة.

وأبرز هؤلاء المفكّرين في إسبانيا كان الكاهن أسين بالاثيوس (١٨٧١-١٩٤٤) الملقّب «برائد الاستشراق الإسبانيّ». ودشّن هذا الباحث المثابر الصبور خطًّا جديدًا في الدراسات الإسلاميّة في بلاده وخارجها، عن طريق إجراء دراسة عباقرة الفكر الإسلاميّ في الأندلس والمشرق دراسة معمّقة، ولا سيّما المتصوّفين منهم. وعكف أسين بالاثيوس منذ أن قدّم أطروحة الدكتوراة حول الغزالي في جامعة مدريد العام ١٨٩٥ على الغوص في التراث الإسلاميّ سعيًا وراء ما فيه من ترسّبات مسيحيّة. وحدا هذا المنهج بأسين على إضفاء صبغة المسيحيّة

على جوانب متعدّدة من العقيدة الإسلاميّة.

ولا بدّ من أن نتقي من أطروحاته التي تناصر الأصل المسيحيّ للدين الإسلاميّ اعتباره ردّ فعل الغزاليّ على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة بمثابة «صحوة للإحساس الروحانيّ» لم يتردّد أسين في وصفها بأنّها «مسيحيّة بحتة»[٩]. وكان كذلك في الشيعة والمعتزلة والفلسفة ظواهر ذات علاقة واضحة بالأساس المسيحيّ الشرقيّ. إلّا أنّ نظريّة أسين الأكثر شهرةً والأكثر إثارة للجدل كانت تلك القائلة بأنّ أصل التصوّف يعود إلى اتّصال باكورة الإسلام بالمذاهب الزهديّة المسيحيّة التي كانت منتشرة في الهلال الخصيب والجزيرة العربيّة وقت انفجار الدين الجديد. وألّف أسين عدّة كتب لمعالجة هذه المسألة بينها روحانيّة الغزاليّ وإحساسه المسيحيّ[١٠] والإسلام المنصّر، بحث في التصوّف من خلال مؤلّفات ابن عربيّ المرسي[١١]. وفي رأيه، لا يكفي تفسير ماسينيون حول أنّ نشوء التصوّف يرجع إلى طبيعة المكوّنات الروحانيّة الواردة في القرآن، خاصّة وأنّ النبيّ محمّد لم يكن قدوة للحياة الناسكة نظرًا لانشغاله بالأمور السياسيّة والعسكريّة. وبحسب الكاهن الاسبانيّ، فإنّه «لو سلّمنا بأنّ القرآن يتضمّن نواة النموذج الزهديّ الصوفيّ لاستحال على المسلمين تطوير تلك الإمكانيّات التصوّفيّة في ضوء تصرّفات النبيّ محمّد المتعارضة مع روح الزهد والتأمّل»[١٢].

---

(٩) Federico Lomba: *Asin Palacios, pionero del Arabismo*, 1994, pag. 141.
أسين بالاثيوس، رائد الاستشراق. ومؤلّف هذا البحث حول سيرة أسين وإبداعه العلميّ، يسوعيّ متخصّص بالفكر الأندلسيّ وزعمائه مثل ابن حزم وابن باجّة.

(١٠) *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada (1934)

(١١) أنظر:
El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931.
وقام الأستاذ عبد الرحمان بدويّ بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة بعد أن تغلّب على مشكلة العنوان التي كانت مثير ولا شكّ صدمة كبيرة لدى القرّاء المسلمين. وقرّر في نهاية الأمر تحويل العنوان إلى المسيحيّة والعالم الإسلاميّ.

(١٢) *El Islam cristianizado*, Segunda edicion, Madrid 1981, p. 8.

ولاحظ أسين كذلك انبهار عدد كبير من المتصوّفين بشخصيّة المسيح وامتداحهم أقواله وسلوكيّاته، باعتباره المثل الأعلى للزهد والحياة الروحانيّة التي كانت معروفة عند العرب في عهد ما قبل الإسلام، كما تدلّ على ذلك الإشارات الوفيرة إلى الرهبان المسيحيّين في أدب الجاهليّة. ودفعته هذه التأمّلات إلى الحسم بأنّ «التصوّف ينبع من تقليد متعمّد أو تلقائيّ لمنهج وعقائد الرهبان المسيحيّين الشرقيّين»[١٣].

في المقابل، انصرف إلى إيضاح الصبغة التصوّفيّة في المدرسة الكلاميّة الأوروبيّة وأساطينها كالقدّيس توما الأكويني وريموندو لوليو وريموندو مارتي، كما سلّط الضوء على دور التصوّف في تكوين الزهد الإسبانيّ في القرن السادس عشر على يد تريزيا الأفيليّة ويوحنّا الصليبيّ. وأكّد كذلك أنّ الشاعر الإيطاليّ دانتي استلهم من إسراء النبيّ محمّد إلى السموات السبع لدى تأليفه الكوميديا الإلهيّة، في حين عمل على لفت انتباه باحثي عصره إلى التشابهات العقائديّة بين أفكار باسكال والغزاليّ[١٤].

إنّ هذه النظريّات أثارت اعتراضات بعض الباحثين في الدين الإسلاميّ والتصوّف مثل ماسينيون وقنواتي وغارديت، كما دفعت باحثين آخرين إلى اتّهامه بالتحيّز للدين المسيحيّ والسعي إلى إثبات أفضليّته على الإسلام، على الرغم من أنّ «طبيعة وجهة نظر أسين في الإسلام ترجع إلى المنظومات التي كان يروّجها باحثو عصره أكثر منها إلى خلفيّته الكاثوليكيّة». وإذا كانت الدوائر العلميّة العلمانيّة قبلت من دون تردّد المقولات حول الأصل اليهوديّ المسيحيّ للدين الإسلاميّ، فلا يمكن أن نستغرب لاعتبار قلّة من المستشرقين الكنسيّين الإسبان مثل أسين بالاثيوس

---

(١٣) Ibid. p. 9.

(١٤) إضافة إلى أبحاث متعدّدة في الكلمات والتقاليد الإسبانيّة ذات الأصل العربيّ، كرّس أسين دراسات دقيقة في التراث الإسلاميّ بأوروبا (١٩٤١) ومنها: دراسات حول توما الأكويني والأب تورميدا باسكال ويوحنّا الصليبيّ، *Huellas del Islam* أهمّها: آثار الإسلام والأخرويّة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة.
La escatologia musulmana de la Divina Comedia, 1943.

وفيليكس باريخا، أبحاث علماء كاليسوعيّ لامنس اعْتُبِرَت بمثابة مبادئ علميّة لا يمكن التشكيك فيها»(١٥).

على الرغم من أنّ أسين لا يصدر أحكامًا قاطعة حول الإسلام ما عدا تلك المتعلّقة بالسمات المشتركة في الدين المسيحيّ، إلّا أنّه يحاول دائمًا التشديد على الجوانب الإيجابيّة فيه، والتورّع عن الخوض في نقاط الخلاف العقائديّة في شأن طبيعة المسيح والثالوث. إنّ أسين حاول إثارة انتباه الباحثين والقرّاء إلى العناصر المسيحيّة في الإسلام (والعناصر الإسلاميّة الواردة في المسيحيّة)، كما أنّه سعى إلى تبديد سوء التفاهم السائد في المجتمعات الأوروبّية تجاه العقيدة الإسلاميّة.

ولا شكّ في أنّ المؤلَّف الذي يبيّن مواقف الكاهن الإسپانيّ إزاء الإسلام بصورة أفضل، هو كتيّبه لهذه الأسباب كافح المسلمون المغاربة إلى جانبنا(١٦)، حيث يستعرض أحكامه على حركة التفاعل بين الثقافة المسيحيّة والإسلاميّة، ويتحدّث عن الصلات الروحيّة بينهما في وجه العدوّ المشترك في ذلك الوقت وهو الشيوعيّة. ويتساءل أسين في هذا الكُتيّب كيف يمكن تبرير انضمام المغاربة المسلمين إلى المعسكر الوطنيّ بقيادة الجنرال فرانكو في الحرب الأهليّة الإسپانيّة (١٩٣٦-١٩٣٩) والذي كان يمثّل «الحضارة الغربيّة الأوروبّية المسيحيّة»، علمًا بأنّ العلاقات بين ضفّتي البحر المتوسّط تميّزت أثناء القرون الأخيرة بالتناحر والعداء. ويؤكّد أسين أنّ ما يقرّب الدينين بعضهما من بعض أوفر بكثير ممّا يفرّق بينهما، (ويرى أسين أن إنكار القرآن ألوهيّة المسيح يعود إلى انعكاس الهرطقة النسطوريّة القائلة بأقنومي عيسى).

ويتفرّغ أسين في الصفحات الأولى «لهذه الأسباب...» إلى توضيح

---

(١٥) Miguel Cruz Hernandez: *Sentido y limites del pensamiento islamico segun Asin Palacios.*
الفكر الإسلاميّ حسب أسين بالاثيوس، المؤتمر الثالث للثقافة الأندلسيّة، تكريم لأسين بالاثيوس، منشورات جامعة القاهرة، العدد ٥٤ (١٩٩٤)، ص ٦٣.

(١٦) *Por que lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquies.* Madrid, 1940.

التشابهات بين الطقوس الدينيّة الأساسيّة (الصلاة والزكاة والصيام...) والإحساس الروحانيّ والأخلاقيّ، مشدّدا على أنّ نقاط الخلاف العقائديّة كما تظهر في القرآن بشأن ألوهيّة المسيح مثلًا لا تدعو إلى التعارض إطلاقًا: «فبالإضافة إلى القرآن الكريم يوجد هناك مصدر تشريعيّ آخر وهو السُّنَّة النبويّة وأقوال منسوبة إلى الأنبياء، وتشيد فئة كبيرة من تلك الأقوال بشخصيّة المسيح بصفته القدوة العليا في العفّة والإحجام عن الملذّات الدنيويّة... وصحيح أنّ هذه الروايات لا تزعم أنّ عيسى هو ابن الله إلّا أنّها تجعله أعلى مثال للإلاهيّة الإنسانيّة ورسولًا نزل عليه الوحي»(١٧).

من منظور أسين انطلقت حركة التفاعل بين الدينين منذ طلوع شمس الإسلام، إذ يعود جزء بالغ من تنظيمات هذا الأخير إلى المعتقدات المسيحيّة الشرقيّة. ثمّ حدث مفعول معكوس، إذ دخلت أطروحات ونظريّات إسلاميّة فلسفيّة وتصوّفيّة في العالم المسيحيّ أثناء عصر ما قبل النهضة. وبحسب الكاهن الإسبانيّ فمن المعقول جدًّا أن يقبل الدين المسيحيّ بعناصر إسلاميّة هي بالأساس عناصر مسيحيّة بدائيّة طوّرها العلماء المسلمون.

تُذكّر دعوة أسين المسلمين (المغاربة) والمسيحيّين (الإسبان) من أجل الاستمرار في كفاحهما العدوّ المشترك (الماركسيّة - الشيوعيّة) النداءات التي تُطلق عادة في اللقاءات المسيحيّة - الإسلاميّة من أجل مواجهة عدوّ العصر الحديث الذي حلّ محلّ الشيوعيّة: (أي، المادّيّة والإلحاد في مجال الحوار بين الإسلام الشرقيّ وروما والغرب في سياق الحوار القائم بين المسيحيّين والمسلمين الشرقيّين(١٨)).

(١٧) لهذه الأسباب...، ص ٩.

(١٨) حول هذا الموضوع أنظر مقال الأب جون دنوهير السابق الذكر حيث يؤكّد ناشر كتاب العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة (١٩٩٤) أنّ «أحوال العالم الجديد تضع الإسلام والمسيحيّة على حدّ سواء، بسبب شرائعهما الإلاهيّة ونمط تنظيمهما المنبعث من مصدر إلهيّ، في مواجهة مع الغرب ونموذجه الاجتماعيّ المادّيّ. هكذا يصبح التقارب هدف الحوار، لشنّ المعركة معًا» (ص ١٢٥). وسوف نعود إلى مسألة التصدّي للخطر المشترك في الفصل الثالث من المقال المكرّس للقاءات الإسبانيّة الإسلاميّة في الأراضي الإسبانيّة.

ويختتم أسين عرضه الدوافع التي حفزت المسلمين المغاربة على مناصرة معسكر فرانكو في «حربه الصليبيّة ضدّ الماركسيّة» بمناشدة الاعتماد على التسامح وروح التفاهم عند التعامل مع المسلمين كما «طالب الباباوات على مدى العقود الأخيرة اعتقادًا أنّ هذا النموذج هو الوسيلة الوحيدة التي قد تمهّد الطريق أمام تحقيق مهمّة صعبة جدًّا هي اجتذاب المسلمين إلى الدين المسيحيّ. ويتأسّس هذا النموذج على إظهار المعتقدات المشتركة بدلًا من الحديث عمّا يفرّق بيننا من الناحية العقائديّة. . . هكذا سنبيّن للمسلم الهوّة العميقة التي تفصل بين الشعب الكاثوليكيّ الإسبانيّ والماركسيّين المعادين للدين وجميع الظواهر العباديّة»(١٩).

من البديهيّ أنّ أسين بالاثيوس دشّن خطًّا جديدًا في ميدان الدراسات الإسلاميّة في إسبانيا لمّا أخذ يبحث عن آثار الحضارة العربيّة في العمران الأوروبّي عن طريق قراءة مسهبة دقيقة لنصوص أساطين الفكر الإسلاميّ. وحذا عدد كبير من الكنسيّين المستشرقين حذوه فعكفوا على التنقيب في حركة التفاعل بين الحضارتين المسيحيّة والإسلاميّة، لا سيّما في ميدان اللاهوت والتصوّف من دون التعامي عن القضايا اللغويّة والعلميّة والاجتماعيّة وغيرها.

من بين غمرة هؤلاء الباحثين الكنسيّين، يجب انتقاء أسماء عديدة تألّقت في دراسة الحضارة العربيّة الأندلسيّة، مثل الراهب الفرنسيسكانيّ الراحل داريو كابانيلاس الذي كان أستاذ كرسيّ في جامعة غرناطة، والذي أنجز دراسات نفيسة حول قصر الحمراء والعنصر العربيّ في اللغة الإسبانيّة، واليسوعيّ خواكين لومبا المتخصّص بالفلسفة الأندلسيّة، والكاهن بيدرو لونغاس الذي أعدّ أطروحة الدكتوراة العام ١٩١٤ تحت إشراف أسين نفسه حول حياة المُوريسكُس الدينيّة، وأخيرًا الرجل الذي حَظِيَ بقدر أكبر من الشهرة في العالم العربيّ والدوائر الاستشراقيّة الغربيّة

---

(١٩) لهذه الأسباب...، ص ٢٥.

وهو اليسوعيّ فيليكس پاريخا مؤسِّس معهد الدراسات العربيّة الإسلاميّة بمدريد وأحد مؤلّفي دائرة معارف العلوم الإسلاميّة بين العامين ١٩٥٢ و١٩٥٤ *(Isalmologia)* وواضع كتاب الإحساس الدينيّ الإسلاميّ *(Religiosidad musulmana)* في ١٩٧٥. ويعتبر پاريخا من تلامذة أسين القلائل الذين انصرفوا إلى موضوعات عامّة غير تفصيليّة، إذ إنّ عمله الوحيد الذي تركّز على موضوع واحد محدّد هو أطروحته المنجزة العام ١٩٣٥ التي تناول فيها مخطوطًا أندلسيًّا بشأن الشطرنج.

المرحلة الثالثة: الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ في إسپانيا

يمكن القول إنّ أكثريّة الكنسيّين المستشرقين الإسپان شاركوا بصورة أو بأخرى في مساعي الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ «الرسميّ» الذي لا يرمي - على خلاف ما كان الأمر عليه في بعض المحاولات الحواريّة السابقة - إلى تغليب الدين المسيحيّ على الإسلاميّ، بل إلى تأسيس تعاون حضاريّ بنّاء احترامًا للمميّزات والخصوصيّات. وقلنا إنّ أغلبيّة المستعربين الإسپان المنتمين إلى الدوائر الكنسيّة التحقوا بهذا المشوار، إلّا أنّ هناك رجلين تميّزا عن الآخرين بفضل التزامهما الحماسيّ بهذه المهمّة عبر المعاونة على تنظيم اللقاءات والمؤتمرات وإطلاع الجمهور الإسپانيّ على نتائجها. نشير إلى الدومينيكيّ أنخيل كورتباريا الذي فتّش عن الترسّبات الإسلاميّة في مؤلّفات عضوين «شريفين» في رهبانيّته هما ألبيرتو الكبير ورامون مارتي. ويرجع أوّل اتّصال له بالحوار المسيحيّ - الإسلاميّ إلى نشاطه في المعهد الدومينيكيّ للدراسات العربيّة في القاهرة، ثمّ مشاركته بصورة فعّالة في المنتديات المنظّمة في إقليم الأندلس ومدريد. أمّا الرجل الثاني فهو الأب إميليو غاليندو (المنتمي إلى رهبانيّة «الآباء البيض» المؤسّسة أواخر القرن الماضي على يد الكردينال لافيجيري) المتخصّص بتعليم اللغة العربيّة والعضو في جمعيّة الصداقة الإسلاميّة - المسيحيّة.

إنّ هذين الرجلين حاولا أوّلا تقديم صورة مختلفة عن الإسلام لا

علاقة لها بالأفكار المسبقة والأحكام المجحفة السائدة في المجتمع الغربيّ عامّة والإسبانيّ خاصّة. ويقوم الأب غاليندو بإصدار نداءات جريئة إلى المواطنين الإسبان من منبر مجلّة لقاءات[٢٠] حيث يدعو إلى إنشاء أندلس جديد يتحلّى بروح التفاهم والتسامح التي اتّصفت بها الحضارة العربيّة مدّة مكوثها في الجزيرة الإسبانيّة. وعلى غرار العديد من المستعربين الجدد، أقبل غاليندو على مكافحة التشويهات والخرافات المغرضة بشأن الإسلام وتاريخ الأندلس الذي اعتبره معظم المؤرّخين الإسبان عبر القرون الماضية أقرب إلى احتلال وغزو منه إلى حضارة وعمران لهما سمات إسبانيّة بحتة. هكذا عُدَّ عباقرة الفكر اللاتينيّ الرومانيّ في شبه الجزيرة الإسبانيّة من أمثال سينيكا ومارثيال «إسبانًا أقحاحًا» مع أنّه لم يكن هناك أيّ كيان اسمه «إسبانيا» أيّام هيمنة الأمبراطوريّة الرومانيّة على أوروبّا. إلّا أنّ المؤرّخين أنفسهم أصرّوا على اعتبار ابن رشد وابن طُفَيْل ممثّلي حضارة دخيلة وليس من الإسبان.

وتكاثرت منذ بداية القرن العشرين أصوات المطالبين بمنح الطابع العربيّ مكانته المناسبة في تاريخ إسبانيا، وإعادة تأويل أحداث الماضي في ضوء حضاريّ متعدّد الجوانب، وفي غنى عن مفهوم التناحر العمرانيّ بين العالم المسيحيّ والإسلاميّ الذي فرض نفسه بقوّة هائلة عقب سقوط غرناطة تحت وطأة الجيوش القشتاليّة.

كذلك، كان يرى علم التاريخ السابق أنّ العرب الذين شيّدوا حضارة الأندلس اقتصرت إنجازاتهم على نقل العلم اليونانيّ والرومانيّ إلى القارّة الأوروبّيّة لا غير، في حين أنّ الاتّجاهات التفسيريّة الجديدة أثبتت قدرة علماء العرب الأندلسيّين على الاختراع والإبداع انطلاقًا من تراث كلاسيكيّ. مع ذلك، أدّت نوبة الهُيام بالأندلس إلى السقوط في الغلطة نفسها التي وقع فيها موالو النظريّة القائلة بأنّ الأندلس نقطة سوداء

(٢٠) تجاوزت هذه المجلّة التي يصدرها المؤتمر الأسقفيّ للعلاقات بين الجمعيّات الدينيّة العدد المئتين، ويشارك في إعدادها مؤلّفون مسلمون ومسيحيّون؛

في تاريخ إسبانيا عرقلت انضمامها الطبيعيّ إلى العمران الغربيّ، إذ حدث نوع من الغلوّ والمبالغة حدا بالغاليّة إلى تضخيم محاسن التراث العربيّ الإسلاميّ وتقليل عيوبه.

لا غرابة، بالتالي، في ركون دعاة الحوار الدينيّ في إسبانيا إلى الاستلهام من قدوة الأندلس قصدَ تعبيد درب الخطاب الدينيّ في إسبانيا وتوثيق الروابط بالوطن العربيّ في ضوء روح التعايش السلميّ.

يعود أوّل لقاء مسيحيّ - إسلاميّ في الأراضي الإسبانيّة إلى العام ١٩٧٤، إذ استضافت مدينة قرطبة الأندلسيّة وفودًا من الشخصيّات الإسلاميّة والمسيحيّة لبحث سبل تقريب المواقف بين العالَمَيْن. وأعقب هذا الاجتماع الذي نظّمته جمعيّة الصداقة الإسلاميّة المسيحيّة في إسبانيا لقاء ثان بعد ثلاثة أعوام حظي بمشاركة أكبر شخصيّة كنسيّة إسبانيّة حينذاك، عنيت رئيس المؤتمر الأسقفيّ الراحل الكردينال أنريكي تارانكون. تركّز هذا المؤتمر على شخصيّتي محمّد وعيسى ووعى المشاركون فيه ضرورة دراسة الرسولين لفهم مضمون رسالتيهما. أمّا اللقاء الثالث الذي أجري في قرطبة أيضًا العام ١٩٨٦ تحت رعاية المؤتمر الأسقفيّ الإسبانيّ والمركز الإسلاميّ في إسبانيا، احتفالًا بالذكرى المئويّة الثالثة عشرة لتشييد مسجد بني أميّة في قرطبة، فبحث هذه المرّة في التطرّف الدينيّ وسبل تطوير التعاون بين الإسلام والدين المسيحيّ، إضافة إلى معالجة سبل مكافحة انتشار الإلحاد والنفور من الدين، وهذا «تحدّ يواجه الدينين على حدّ سواء» حسب قول كورتباريا[21].

على أثر سنتين من هذه اللقاءات في قرطبة، تمّ في مدريد العاصمة إصدار ملفّ حول تطوّر المسيرة الحواريّة، تضمّن ١٦ مقالًا من مؤلّفين مسلمين ومسيحيّين، خلصوا إلى أنّ الحوار بين الدينين يمرّ حاليًا بمرحلة من الإرهاق وتراجع الآمال، ما يستوجب جهدًا مضاعفًا لإرشاده إلى

---

(٢١) فرانسيسكو كورتباريا: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، سالمانكا، ١٩٩٣. *(Nuevo impulso al dialogo islamo-cristiano)*

التوفيق. وأضاف هؤلاء المفكّرون أنّ الحوار لا يجابه عقبات كأداء في النقاط العقائديّة النظريّة فحسب، بل أيضًا في المسائل التاريخيّة ولا سيّما تلك المتعلّقة بآثار الحروب الصليبيّة والاستعمار.

مع مطلع التسعينات، انتقل مركز الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ في إسپانيا من الجنوب الأندلسيّ إلى مدريد. وذلك لعدّة أسباب قد يكون أهمّها ضرورة رفع مستوى المنتديات وتقريبها من كبار المسؤولين عن الجانبين في البلاد. فضلًا عن ذلك، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ العاصمة الإسپانيّة شهدت قبل بضعة أعوام افتتاح أحد أكبر المراكز الإسلاميّة الموجودة حاليًا في أوروپا.

في هذا المركز بالضبط أُجري اللقاء الإسلاميّ - المسيحيّ الثاني تحت عنوان المسلمون والمسيحيّون إزاء قضايا اليوم، بين ٢٦-٢٨ آذار (مارس) العام ١٩٩٣[٢٢]. وجرى عقده على كاهل المؤتمر الأسقفيّ الإسپانيّ والمركز الإسلاميّ بمدريد (تمثيلًا عن جامعة العالم الإسلاميّ)، وتمخّضت الجلسات عن تقرير ختاميّ مشترك دعا إلى ضرورة التصدّي للخطر الذي يتهدّد الدينين في الوقت الحاضر وهو الماديّة والإلحاد، إضافة إلى عقد لقاءات مماثلة بانتظام.

كما تجلّى أثناء الجلسات التباين الذي لا يزال يفصل بين الجانبين في القضايا الحسّاسة كوضع الأقلّيّات المسيحيّة في الدول الإسلاميّة. واشتكى الجانب المسلم - وطغت عليه وجهة نظر الإسلام السنّيّ على الطريقة السعوديّة - من إساءة الغرب والدوائر المسيحيّة الغربيّة فهمها بشأن النزاع المستعر في السودان، إذ تصرّ على اعتباره «حربًا دينيًا» تسعى من خلالها الحكومة الإسلاميّة إلى القضاء على الأقلّيّة المسيحيّة، على الرغم من أنّه ليس أكثر من نزاع سياسيّ. في هذا الصدد، نبّه المشاركون المسلمون إلى الدور التضليليّ الذي تؤدّيه وسائل الإعلام الغربيّة في كلّ ما يتعلّق بالعالم الإسلاميّ. إضافة إلى هذا، تطرّق المحاضرون إلى مسألة

(٢٢) يمكن مراجعة نتائج هذا اللقاء في الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ لكورتباريا.

تُطرح باستمرار في جميع اللقاءات الدينيّة الثنائيّة، وهي أوضاع الأقلّيّات المسيحيّة في البلدان الإسلاميّة. وشدّد ممثّلو الجانب الإسلاميّ على أنّ الشريعة تضمن حقوق الأقلّيّات، في حين أخذ الطرف الآخر يتحدّث عن وجوب إنشاء دولة تقوم على أساس المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين. واحتجّ المؤتمرون المسلمون على عدم احترام الحكومات الغربيّة حقوقَ الجاليات المسلمة، ضاربين مثالًا على ذلك في امتناع السلطات الإسبانيّة عن إدراج أيّ إشارة إلى حقّ المهاجرين القادمين من بلدان إسلاميّة في الحفاظ على شرائعهم الخاصّة بتعدّديّة الأزواج والميراث.

شهد المؤتمر كذلك إثارة نقطة أخرى مهمّة وهي سبل إعادة تأويل النصوص الدينيّة، إذ وُضع على بساط البحث موضوع إعادة تفسير القرآن في ظلّ مستجدّات العصر، بيد أنّ الممثّلين المسلمين تمسّكوا بموقف الإسلام التقليديّ فرفضوا القيام بتأويل الكتاب الكريم تأويلًا جديدًا بدعوى أنّه يحتوي على كلمة الله المطلقة، رغم أنّ أصواتًا إسلاميّة من أمثال الشيخ عبدالله العلايلي ومحمّد العشماويّ ومحمود محمّد طه وغيرها ارتفعت في البلدان العربيّة مطالبة بالتعامل مع التراث المقدّس الإسلاميّ بطريقة جديدة أكثر توافقًا مع تطوّرات العصر الحديث[٢٣].

ولم يكد يمضي شهر واحد حتّى نُظّمت جامعة «كومِيّاس» الباباويّة الواقعة شمال إسبانيا لقاءً آخر بالتنسيق مع الوفد الأبرشيّ للمهاجرين وتمحور حول الإسلام والهجرة. عالجت الجلسات أوضاع المهاجرين

(٢٣) راجع مثلًا كتاب أين الخطأ للشيخ عبدالله العلايلي ومعارضته التحريم الفقهيّ لزواج المسلمة من غير المسلمين، وأيضًا الإسلام السياسيّ لمحمّد العشماويّ، حيث يقترح إعادة النظر في نظام الحدود والعقوبات، ثمّ انتقادات محمد محمود طه لمفهوم الشريعة الإسلاميّة في السودان إبّان رئاسة النميري (الرسالة الثانية)، أو كتاب قتل المرتدّ لمحمّد إدلبي الذي يؤكّد أنّ الإسلام لم يُملِ قطّ على المؤمنين تصفية المرتدّ، وهذه مقولة كان أطلقها آنفًا عبد السعيد المطاع في الحرّيّة الدينيّة في الإسلام، وجمال البنّا في حرّيّة الاعتقاد في الإسلام.

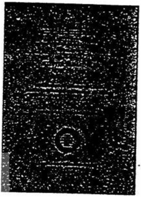
المسلمين ومعظمهم مغاربة في البلدان الأوروبيّة عامّة وإسبانيا خاصّة، فضلًا عن التوافق بين مفهوم الحداثة «الغربيّة» والإسلام ومدى تأقلم الأسر الإسلاميّة التقليديّة مع البيئة الجديدة في أوروبّا، وعقليّة الرعيل الثاني للهجرة المكوّن من أفراد يتأرجحون بين الانتماء الثقافيّ إلى موطن آبائهم الأصليّ واندماجهم في البيئة المتبنّية.

لا شكّ في أنّ مستجدّات أيّامنا هذه تفرض ردودًا حاسمة من قِبَل العالمَيْن المسيحيّ والإسلاميّ إزاء قضايا ومشاكل تمسّهما على حدّ سواء. ولا يكفي اللجوء إلى خطر «العدوّ المشترك» (الشيوعيّة كما لاحظنا في عرض أفكار أسين بالاثيوس، والإلحاد والمادّيّة في اللقاءات المعاصرة) لتزيين هذه الجهود بصيغة ضروريّة لازمة، إذ إنّ مثل هذا التصرّف قد يقود في آخر المشوار إلى نفق مظلم تنفجر فيه جميع المشاعر التي كانت مكتومة فتسرّب رائحة الفشل والإخفاق. وقد يبدأ الطرفان عندئذٍ بتبادل الاتّهامات وتحميل الطرف الآخر مسؤوليّة الانهيار. فالجانب المسيحيّ ربّما يشير إلى أنّه بذل جميع الجهود في مجال تعزيز الحوار الملّيّ وأنّه كان الأكثر التزامًا به وتحريضًا عليه، في حين أنّ المسلمين سيُظْهِرون مرّة ثانية تشكيكهم التقليديّ في النيّات الحقيقيّة الكامنة وراء اهتمام الكنيسة بالمسيرة الحواريّة وعدم قدرة روما على تفهّم طبيعة الدين الإسلاميّ على حقيقته.

لذا بالضبط، أيْ من أجل تجنّب سوء التفاهم وانهيار الثقة، يحتاج الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ إلى عناصر ملتزمة تجتهد في سبيل إقناع المجتمعَيْن الغربيّ والشرقيّ بأنّ هذه المساعي لا تستهدف سوى توثيق الأواصر ووضع أساس التعاون. علمًا بأنّ هذا الغرض لا يمكن أن يسمح بوجه من الوجوه تجنّب الموضوعات الحسّاسة، حرصًا على إرضاء الجانب الآخر، وحفاظًا على صورة الصِلات الطوباويّة المثاليّة بينهما التي هي أقرب إلى خيال فاتر منها إلى واقع ملموس.

صدر حديثًا عن دار المشرق











التحليل البلاغيّ
طريقة جديدة لإدراك معاني الكتاب المقدّس[١]

الأب رُولان مِينيه اليسوعيّ *

إنَّ عنوان هذه المقالة الفرعيّ هو صحيح وخاطئ تمامًا في آن واحد[٢]. إنَّه صحيح، لأنَّ هذه الطريقة لم تطبَّق حتّى الآن بوجه نظاميّ إلَّا على عدد قليل نسبيًّا من النصوص[٣]، وطُبِّقت بقدر أكثر على نصوص وجيزة، كالمزامير، وبقدر أقلّ بكثير على كتب بكاملها[٤]. وهذه الطريقة

(*) R. Meynet, أستاذ في المعهد البابويّ للدراسات الكتابيّة، روما.

(١) من الكتّاب الذين استخدموا هذه الطريقة وأطلقوا عليها اسمها، نذكر:
J. RADERMAKERS, *Au fil de l'Evangile selon Saint Matthieu*, Heverlee, Louvain 1972; *La bonne nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Bruxelles 1974; avec P. BOSSUYT, *Jésus, Parole de la grâce selon Saint Luc*, Bruxelles 1981; voir aussi M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1, Montréal - Paris 1984.

(٢) وهو أيضًا عنوان الكتاب الذي خصّصتُه لهذه الطريقة:
L'analyse rhétorique; une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique, Cerf, Paris 1989; trad. italienne: *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.
Voir, en arabe: طريقة التحليل البلاغيّ والتفسير، تحليلات نصوص من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف en collaboration avec L. POUZET, N. FAROUKI et A. SINNO, Dar-el-Machreq, Beyrouth 1993.

(٣) Voir la bibliographie de A. DI MARCO, *Il chiasmo nelle Biblia*, contributi di stilistica strutturale, Marietti, Turin 1980; voir aussi celle de R. MEYNET, *l'analyse rhétorique*, 333-343.

(٤) A signaler spécialement: A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris 1963; R. MEYNET, *L'Evangile selon Saint Luc*, analyse rhétorique, 2 vol., Cerf, Paris 1988; P. BOVATI - R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, analyse rhétorique, Cerf, Paris 1994.

هي جديدة أيضًا، لأنّها لم تعرف إلّا قبل سنوات قليلة انتشارًا واسعًا، فإنّ عددًا متزايدًا من المفسِّرين أخذوا يهتمّون بتركيب النصوص التي يدرسونها. ولا بدّ لنا أن نضيف أنّ هذه الطريقة ما زالت في بداياتها، بقدر ما يستعملها عدد قليل من المؤلِّفين بكفاءة حقيقيّة. ومع ذلك، نخطئ إن قلنا إنّ التحليل البلاغيّ هو جديد، بقدر ما ترقى بداياته إلى منتصف القرن الثامن عشر، مع صدور كتاب دروس في شعر العبرانيّين المقدَّس، الذي وضعه ر. لوث (R. Lowth)، ولا سيّما إلى مطلع القرن التاسع عشر، مع نشر أعمال ج. جبّ (J. Jebb) وبوجه خاصّ ت. بويس (T. Boys)، وهما من كبار الكتّاب، مع أنّ أكثريّة المفسِّرين الساحقة لا تعرفهم(٥).

وهناك توضيح آخر لا غنى عنه في شأن العنوان الفرعيّ. فهل التحليل البلاغيّ هو حقًّا طريقة تفسيريّة؟ قد يكون من الأدقّ أن يُقال إنّه إحدى عمليّات وإحدى العديد من مراحل العمل التفسيريّ، إلى جانب نقد النصوص، والتحقيقات المعجميّة، والتحليل الصرفيّ والنحويّ، وتاريخ النصّ، وتحديد الفنون الأدبيّة، وما إليها. وهذا ما يُضفي عليه، بوجه من الوجوه، قيمة نسبيّة، ويعترف له، من جهة أخرى، بأهمّيّة أكبر. فمن هذه الوجهة، ليس التحليل البلاغيّ طريقة من الطرق، يمكن تبنّيها أو تجاهلها، بل هو مرحلة لا غنى عنها في البحث التفسيريّ. ومَن فضَّل ألّا يُبدي رأيه في هذه المسألة، جاز له أن يقول إنّ التحليل البلاغيّ هو «مقاربة» للنصوص الكتابيّة.

على غرار جميع المقاربات التفسيريّة، يهدف التحليل البلاغيّ إلى إدراك معنى النصوص. وهو على يقين، للوصول إلى هذه الغاية، من أهمّيّة، لا بل من ضرورة إظهار «تركيب» النصّ، ابتداءً بوضع حدوده، تمامًا كما يجتهد اللغويّ في تعيين حدود جُمَل المجموعة التي يدرسها.

---

(٥) إنّ النصف الأوّل من التحليل البلاغيّ مخصَّص لتاريخ نشأة الطريقة وتطوّرها، توضّحها استشهادات واسعة من أهمّ الكتّاب (ص ٢٥-١٧٣).

فإنّ النصوص الكتابيّة، ما عدا المزامير، لا تتضمّن أيّ تقسيم يُدلّ عليه بالعناوين أو بطريقة الطباعة (كالعودة إلى السطر لإظهار الفقرات). وليست المشكلة جديدة، فإنّ جميع المفسّرين يشعرون بالصعوبة نفسها في تحديد بدء الوحدات الأدبيّة ونهايتها. يبقى أن الحدّين الوحيدين اللذين لا يقبلان الجدل في سفر من أسفار الكتاب المقدّس هما بداية الكتاب ونهايته، مع أنّ التقسيم أمر لا غنى عنه في داخل السفر! وفي أغلب الأحيان، يتمّ هذا التقسيم بطريقة تجريبيّة محض. ولقد علّمنا التفسير التاريخيّ النقديّ، الذي يسيطر منذ مئة سنة، ألّا نأخذ بعين الاعتبار إلّا وحدات صغيرة، «الصِّيَغ» (رواية معجزة، وحكمة، ومثل...)، وعوّدنا في أغلب الأحيان قراءة هذه الوحدات الصغيرة، منفصلة بعضها عن بعض، لأنّ الأناجيل (لا بل الأنبياء أيضًا)، ليست في نظره سوى مجموعات غير متجانسة بالأحرى، ووحدات صغيرة تداولتها الجماعات الأوّليّة، وعزم محرِّر (جامع!) ذات يوم على جمعها، من دون أيّ تركيب حقيقيّ. أمّا التحليل البلاغيّ فإنّه يُعلن، حتى ولو تصوّرنا بوجه معقول أنّ الناس ربّما تداولوا روايات قصيرة في أوّل الأمر، أنّ الإنجيليّين هم كتّاب حقيقيّون نظّموا موادّهم في تركيبات مدروسة إلى حدّ بعيد. ويُعلن التحليل البلاغيّ أيضًا أنّ تلك التركيبات لا تخضع لقواعد البلاغة اليونانيّة اللاتينيّة، بل للقوانين الخاصّة بالبلاغة العبريّة التي ورثها كتّاب العهد الجديد مباشرة(٦).

ولكن كفانا مبادئ وعموميّات! فإنّ الأمثلة التالية هي أفضل دليل. نَنطلق من البداية، أي من الحدّ الأدنى للوحدة، من الفرع ذي المفصلَين، أو البيتَين:

لستُ على	قَوسي	أعتمد	
ولا	بسيفي	أنتصر	(مز ٤٤/٧)

(٦) Voir R. MEYNET, «Les présupposés de l'analyse rhétorique», à paraître dans les cahiers du CERIT.

إنَّ كون الشيء نفسه يعبَّر عنه مرَّتين، بصيغتين مختلفتين، «يوجِّه النظر نحو معنًى لا يمكن أن يكون إلَّا بين السطور. وسماعي ذلك يوجِّهني نحو فكرة، تختلف عن جميع تجسيداتها، ولكن لا تنفصل عنها»(٧). يستطيع القارئ أن يُعيد قراءة كامل المزمور ٤٤، فيرى كيف أنَّ القصيدة كلَّها، وهي تتضمَّن ٢٨ فرعًا ذا مفصلَين، تسير على قدمَين من أوَّلها إلى آخرها. وما يسمَّى، كما سمَّاه ر. لوڤت، توازي المفصلَين هو الميزة الأساسيّة التي تتّسم بها القصيدة العبريّة كلّها. وبوجه أوسع، أثّرت الثنائيّة في الأدب الكتابيّ كلّه. فإنَّ الأشياء تُقال مرَّتين دائمًا، لأنَّ الحقيقة لا يمكن أن تكون مضمونة في تأكيد واحد، ولكنّها تُقرأ، إمَّا في تفاعل تأكيدَين متكاملَين، وإمَّا باصطدام نقيضَين، كما نرى ذلك، من بين ألف مثال، في هذا النصّ القصير، المركَّب تركيبًا متوازيًا:

+ ملكة　　التيمن　　تقوم　　يوم الدينونة
مع رجال　　　　　　هذا الجيل
- وتحكم عليهم
: لأنّها جاءت من أقاصي الأرض
لتسمع　　حكمة　　سليمان
= وههنا أعظم من　　سليمان!

+ رجال　　نينوى　　يقومون　　يوم الدينونة
مع　　　　　　هذا الجيل
- ويحكمون عليه
: لأنهم
تابوا　　بإنذار　　يونان
وههنا أعظم من　　يونان!

(٧) P. P. BEAUCHAMP, *préface à l'analyse rhétorique*, p. 11-12.

قد يبدو القسم الثاني من هذا النصّ القصير (لو ١١/ ٣١-٣٢) مجرّد تكرار للقسم الأوّل، «صِنوًا»، كما يُقال، مُطنبًا، إن لم نقل: غير مفيد. ومع ذلك، فإلى وظيفة التشديد الذي لا يمكن إنكاره (إنّ التكرار هو أوّل وجه من وجوه البلاغة!) تُضاف التكامليّة، في هذه الحالة المتعدّدة: إنّ التكامليّة الجنسيّة المزدوجة، بين امرأة («المَلكة») و«الرجال»، والجغرافية، بين الجنوب («التيمن») والشمال («نينوى»)، هي طريقة في الدلالة على التمام (جميع الوثنيّين يحكمون على هذا الجيل). وهي أيضًا وبوجه خاصّ التكامليّة، الزمنيّة والضروريّة، بين «الإصغاء» و«التوبة». وهي أيضًا التكامليّة بين «حكمة» الملك («سليمان») و«إنذار» النبيّ («يونان»)، وهي طريقة في الدلالة على أنّ يسوع هو ملك ونبيّ في آن واحد وهناك أخيرًا التكامليّة بين الحركة الجاذبة التي تحمل ملكة التيمن «من أقاصي الأرض» إلى إسرائيل، والحركة النابذة التي تسيِّر يونان من إسرائيل إلى نينوى. وبهذا المثال، نلمس لمس اليد أنّه يجب علينا، حين تبدو وحدتان أدبيّتان متشابهتين تمامًا، أن نُظهر الفوارق بينهما، لأنّهما لا تخلو من المعنى، وقد يكون هذا المعنى أهمّ ممّا هو في وجوه الشبه.

والمثال التالي هو من الطراز نفسه، ولكنّنا نجد فيه تركيبًا متّحد المركز (لو ١٤/٧-١٤): وضرب للمدعوّين مثلًا، وقد رأى كيف يتخيّرون المقاعد الأولى. فقال لهم:

+ ٨ «إذا دُعيتَ إلى عُرس
– فلا تجلس في المقعد الأوّل
• فلربَّما دُعي مَن هو أكرم منك
• ٩ فيأتي الذي دعاك ودعاه فيقول لك:
: أخلِ الموضع لهذا..
= فتقوم خجلًا
= وتتّخذ الموضع الأخير

١٠ ولكن،

+ إذا دُعيت			
– فامضِ	وانزل	إلى المقعد الأخير	
• حتّى	إذا جاء	الذي دعاك	قال لك:
: يا أخي	إصعد	إلى فوق	
= فيعظم		شأنك	
= في نظر جميع جلسائك على الطعام			

١١ فـ	مَن رَفَعَ نَفْسَه	وُضِع
و	مَن وَضَعَ نَفْسَه	رُفِع

إنّ إعادة كتابة هذا النصّ يُراد بها أن نرى كيف أنّ الآية ١٠ هي موازية ومعاكسة من جميع الوجوه للآيتين ٨–٩، مع الاختلافات اللازمة لتجنّب موازاة آليّة محض. نلاحظ، في الآية ١٠، التعارض: «إنزل» – «إصعد»، والاختلاف بين «إلى فوق» «ولا «إلى المقعد الأوّل» الذي كنّا ننتظره[٨]) اللذين يمهّدان للتعارض «رفع» – «وضع» الذي نراه في الآية ١١.

تلك هي الحدود التي تضعها شبه كافّة طبعات الكتاب المقدّس العصريّة. ففي نظر الإنسان الغربيّ، وريث الحضارة اليونانيّة اللاتينيّة، من الطبيعيّ أن ينتهي المثل بالعبرة التي تُستخلَص، كما نرى ذلك غالبًا في أمثال إيزوب ولافونتين. فالآية ١١ تقوم بهذه المهمّة قيامًا رائعًا.

ومع ذلك ليست النصوص الكتابيّة منظّمة على هذا النحو. فإنّ خطاب يسوع لم يَنتهِ. وإن أوقفناه في الآية ١١، نكون قد بترنا الفرع التالي من مفصله الثاني:

(٨) هذا مَثَل حسن لما يمكننا أن نسمّيه «ظاهرة الخاتمة».

«إن لم يَبنِ الربّ البيت
فباطلًا يتعب البنّاؤون».

يلاحظ جميع الناس أنّ الجملة لم تنتهِ! وفي الواقع، بعد أن خاطب يسوع المدعوّين، في الآيات ٧-١٠، يوجّه كلامه الآن، في الآيات ١٢-١٤، إلى «الداعي»:

١٢ وقال أيضًا للذي دعاه:

+ إذا صنعتَ غداءً أو عشاءً
- فلا تدعُ أصدقاءك ولا إخوتك ولا أقرباءك ولا الجيران الأغنياء.
• لئلّا يدعوك هم أيضًا
= فتنال المكافأة على صنيعك

١٣ ولكن،

+ إذا أقمتَ مأدبة
- فادعُ الفقراء والكسحان والعرجان والعميان
• لأنّهم ليس بإمكانهم أن يكافئوك
= فتكافأ في قيامة الأبرار

وهنا أيضًا التوازي يلفت النظر بين القطعتين (١٢ ب - ج و١٣ ب - ج). فالألفاظ الأربعة في تعداد الذين لا تجوز دعوتهم تقابلها الألفاظ الأربعة في تعداد الذين تجب دعوتهم. وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك اختلافًا كبيرًا، وهي الإضافة النهائيّة: «في قيامة الأبرار».

فالمثل مزدوج، وهو موجّه، بشكل متكامل، إلى الجميع، إلى الذي دعا وإلى الذين دُعوا. والآية ١١، «فمَن رفع نفسه وُضع، ومَن وضع نفسه رُفع»، ليست فقط خاتمة النصف الأوّل من المثل، بل هي أيضًا، بوجه من الوجوه، مقدّمة للنصف الثاني. وإذا صحّ أنّ كلًّا من نصفَي المثل هو من تركيب موازٍ، فالمجموعة هي من تركيب محوريّ. و«المغزى»، أو

المثل الذي يلخّص المجموعة، لا نجده في النهاية، كخاتمة، بل في المركز، وهو قلبها، كحجر الزاوية. فالترجمة العصريّة العبريّة للعهد الجديد وحدها[9]، على علمي، لم تفصل ما جمعه لوقا: بل عنونت مجموعة لو ١٤/٧-١٤: «عِبرة أخلاقيّة إلى الداعي والمدعوّين»[10].

وإليكم الآن مثلًا آخر، وهو أشهر نصّ في العهد الجديد كلّه، ذلك الذي يعرفه جميع المسيحيّين عن ظهر القلب ويتلونه في أغلب الأحيان، الأبانا (كما رواها متّى). يعرف جميع المسيحيّين أنّ هذه الصلاة تتضمّن سبع طلبات. وحين تُتلى على جوقتَين، تُقسم إلى قسمَين غير متساويَين: القسم الأوّل الذي يتضمّن الطلبات الثلاث الأولى (بالكاف)، والقسم الثاني الذي يتضمّن الطلبات الأربع (بـ «نحن»).

أبانا الذي في السموات

+ ليُقدّس اسمُك
+ ليأتِ ملكوتُك
+ لتكن مشيئتُك كما في السماء كذلك على الأرض

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

= خبزَ يومنا أرزقنا اليوم
= وأعفنا ممّا علينا، كما أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه
= ولا تعرِّضنا للتجربة
= بل نجِّنا من الشرّير

لا نُخطئ إن لاحظنا هذا الفرق في ضمائر المخاطب المفرد في الطلبات الثلاثة الأولى، وفي ضمائر المتكلّم الجمع في الطلبات الأربعة

---

(٩) *The Bible Society in Israel*, Jérusalem 1976, 1991.

(١٠) بقلب الألفاظ، على ما يبدو، للفت انتباه القارئ.

الأخيرة. ولكنّنا لا نجد هنا إلّا دليلًا واحدًا على التركيب. والحال أنّ هناك دلائل أخرى لا تقلّ أهمّيّة. فإن اقتصرنا على دليل واحد، يُخشى كثيرًا أن يفوتنا تنظيم النصّ الحقيقيّ، وأن نفقد الكثير من معناه.

ذلك بأنّ الطلبات الثلاثة الأخيرة تهدف إلى التحرير من الأشياء السيّئة، «ما علينا»، «التجربة»، «الشرّير». وعلى عكس ذلك، فإنّ «خبز» الطلب الرابع ليس شيئًا سيّئًا، بل شيئًا صالحًا، كأشياء الطلبات الثلاثة الأولى، أي «اسم» (الله)، «ملكوته» «مشيئته». فنرى، من الوجه الصّرفيّ، أنّ الطلب الرابع يرتبط بالثلاثة الأخيرة (بـ«نا»)، ولكنّه، من الوجه المعنويّ، يرتبط بالثلاثة الأولى (الأشياء الصالحة).

ومن جهة أخرى، فإنّ الطلب الثالث والخامس وحدهما ينتهيان بامتداد يبتدئ، في اليونانيّة، بـ«كما» نفسها: «كما في السماء كذلك على الأرض» و«كما أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه». فنحن أمام إطار جميل للطلب الرابع، أي للطلب المركزيّ من حيث العدد.

ليس هذا كلّ شيء، فإنّ الطلب الرابع يمتاز عن سائر الطلبات بأنّ مِفصَلَيه هما متوازيان (في الترجمة الحرفيّة):

:	خبز	نا	اليوميّ
:	أرزقـ	ـنا	اليوم

في مطلع الجملة، اللفظان الأساسيّان (المفعول به والفعل)، تتبعهما «نا»، ثمّ مرادفان: «اليوميّ»، «اليوم».

الأبانا، كما رواها متّى (٦/٩-١٣)

أبا	ليتقدّس	اسمك	١
نا	ليأتِ	ملكوتك	٢
الذي	لتكن	مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض	٣
		خبز ـنا اليوميّ أرزقـ ـنا اليوم	٤
	أعفِـ	ـنا ممّا علينا كما أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه	٥
في	ولاتعرِّضـ	ـنا للتجربة	٦
السماوات	بل نجِّـ	ـنا من الشرّير	٧

وأخيرًا، وليس آخرًا، فإنّ طلب الخبز اليوميّ هو الطلب الأفضل انسجامًا مع اسم ذلك الذي توجَّه الصلاة إليه. فلو وجب وضع الاسم الإلهيّ قبل كلّ من الطلبات الثلاثة الأولى والطلبات الثلاثة الأخيرة، لكنّا اخترنا «ملكنا» للطلب الثاني («ليأتِ ملكوتك»)، و«إلهنا» لسائر الطلبات. بالمقابل، وبحصر المعنى، يتطلّب الطلب المركزيّ وحده اسم الآب، فإنّ الاختيار المشترك بين جميع الأولاد - في ذلك الزمن على الأقلّ - هو أنّ الآب هو الذي يعطي الخبز اليومي.

وإن أخذنا بعين الاعتبار تقارب جميع تلك الدلائل، يكون المفروض، لا التقسيم إلى شطرَين، بل التنظيم المتّحد المركز. وعندئذ نستطيع أن نتأمّل، بمزيد من الفائدة ولا شكّ، وبوجه خاصّ، في العلاقات التي بين الطلبات المتقابلة، كما في المرآة، من كلّ جهة من الطلب المركزيّ: مثلًا بين اسم الله «المقدّس» في البداية، واسم «الشرّير»

في النهاية، وبين «ملكوت» الله و«تجربة» (الشرّير)، اللذين هما، في الإنجيل، حقيقتان «يدخل» الإنسان فيهما أو «يُعرَّض لهما» أو لا[١١]. وإن لاحظنا التوازي الذي في الطلبَين اللذَين يحيطان بالمركز، نستطيع أن نتساءل على ما تقوم «مشيئة الله» في الأساس!

لا شكّ أنّ القارئ لاحظ أنّ صورة الأبانا تشبه، حتّى الغرابة، شكل الشمعدان السباعيّ الشعب[١٢]. وهذا التركيب ليس هو حالة شاذّة في الكتاب المقدّس، لا بل العكس، فإنّه، إذا كان هناك عدد كبير من النصوص ذات التركيب الموازي، فهناك أيضًا عدد أكبر من النصوص ذات التركيب المحوريّ[١٣]، على المستويات العالية من تنظيم النصوص.

إنّ التحليل البلاغيّ، كما رأينا في المثال الأخير، هو مفيد، لا بل لا غنى عنه، لتحليل النصوص القصيرة، والفصول (péricopes، أي وحدات التلاوة ذات الحدّ الأدنى، كرواية معجزة، ومثل، وخطاب صغير، وقبل كلّ شيء للاهتداء إلى حدودها). لكنّ إسهامه الأكبر هو على المستويات العالية، مستوى مجموعات الفصول التي تتألّف منها السلاسل (والسلاسل الفرعيّة)، ومستوى مجموعات السلاسل التي تتألّف منها الأقسام (والأقسام الفرعيّة)، وفي الأخير الكتاب بكامله. ومن دون أن ندخل في تفاصيل التحليل الدقيق الخاصّ بكلّ فصل من مر ١٠/ ٣٥-٥٢ ومن متّى ٢٠/ ٢٠-٣٤، يكفي أن نبيّن كيف أنّ كلًّا من الإنجيليّين قد استخدم طرقًا مختلفة لوضع تركيب مشابهٍ إجمالًا.

---

(١١) «مَن لم يقبل ملكوت الله مثل الطفل لا يدخله» (لو ١٨/ ٢٤؛ راجع أيضًا لو ١٨/ ٢٤-٢٥ و٢٣/ ٤٢).

(١٢) إنّ النصّ الذي يصف الشمعدان (خر ٢٥/ ٣١-٣٧ = ٣٧/ ١٧-٢٢) هو نفسه مَثَل حسن للتركيب المحوريّ voir l'analyse dans R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole?* Analyse «rhétorique» de l'Evangile de Luc (1-9 et 22-24), LD 99, Cerf, Paris 1979, vol. A 135-137, vol. B. planche 1; «Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Lc, «*NRT*» 103 (1981) 696-697.

(١٣) حتّى في الإنجيل الثالث، مع أنّ كاتبه هو يونانيّ الثقافة لا يهوديّ الثقافة. Voir R. MEYNET, *L'Evangile selon saint Luc*, vol. 1, pp. 260-261.

وما هو أكثر لفتًا للانتباه هو أنّ المقطع الأوّل يبتدئ بسؤال: «ماذا تريدان أن أصنع لكما؟» (٣٦) وهو سيكرّر في نهاية المقطع الأخير: «ماذا تريد أن أصنع لك؟» (٥١). وهذان السؤالان المتطابقان تقريبًا، اللذان يؤلّفان «تضمينًا»، يقومان بمقام الإشارة إلى أنّ كلّ النصّ الذي يضمّنانه يشكّل وحدة وإلى أنّ المقاطع الثلاثة التي يتألّف منها يجب أن تُقرأ معًا. فلا بدّ أن يكون للأشخاص الذين يتّصل يسوع بهم شيء مشترك: وبالفعل، فإنّ يعقوب ويوحنّا يريدان أن «يجلسا» عن يمين يسوع ويساره (٣٧)، وأنّ الرجل الذي صادفه يسوع ليس هو أعمى فقط، بل «جالسًا «عَلى جانب الطريق» (٤٦). إنّ نهاية المقطع تدلّ بوضوح على أنّ هذا الأمر لا يخلو من الأهمّيّة، إذ إنّ الأعمى، بعد شفائه، «تبعه في الطريق» (٥٢). وردًّا على طلب التلميذَين، قال يسوع: «إنّكما لا تعلمان ما تسألان» (= «لا ترَيان»، كما يوحي الاختبار بذلك، بالإضافة إلى تلاعب راجح بالألفاظ بين الفعلَين اليونانيّين). واجتهد المعلّم أن يفتح عينَيهما على الشروط التي يجب عليهما أن يتمّاها للحصول على ما يطلبانه: «شُرب الكأس» و«قبول معموديّة» الآلام.

وفي وسط المجموعة، الخطاب الموجّه إلى فريق الاثني عشر (٤٢-٤٦آ). يبدأ يسوع بما يعرفونه حقّ المعرفة («تعلمون أنّ» التي في ٤٢ تقابلها «أنّكما لا تعلمان» في ٣٨). أي حكمة العالم (٤٢)، التي تقابلها حكمته الشخصيّة (٤٥). وفي الوسط أخيرًا (٤٣)، الشريعة التي يجب عليهم أن يتّبعوها (والتي تذكّر بلوقا ١٤/١١ «فمَن رفع نفسه وُضع، ومَن وضع نفسه رُفع»).

نرى من هذا المثال أنّه لا حاجة إلى إدخال معنًى «روحيّ» مصطنَع في شفاء أعمى أريحا، لأنّنا نعتقد بأنّ هذا الشفاء هو شفاء جسديّ فقط. فإنّ الإنجيل نفسه يدلّ على ذلك، علمًا بأنّ عمى الأعمى يُحيل إلى عمى يعقوب ويوحنّا، وإلى عمى العشرة الآخرين، فإنّهم «استاؤوا» من الأخوَين (٤١)، فإنّ كلًّا منهم، على ما يرجّح، كان يرشّح نفسه لهذا المنصب الفخريّ!

ونجد في إنجيل متّى التركيب نفسه (متّى ٢٠/ ٢٠-٣٤)، لكنّه حقّقه بطرق بلاغيّة أخرى. فإلى جانب الطرق التي أُشير إليها حتى الآن، استخدم مرقس ما قد يجوز أن نسمّيه قضيبًا معدنيًّا للجمع بين ثلاثة مقاطع تركيبه (كما يُستخدم القضيب المعدنيّ للربط بين الستائر). ذلك بأنّ يعقوب ويوحنّا يُدعون «ابني زبدى» في بداية المقطع الأوّل (٣٥)، ويُدعى الأعمى «ابن تيما» في بداية المقطع الثالث (٤٦)[١٤]. ويسوع هو أيضًا، الذي دعى نفسه «ابن الإنسان (٤٥: وتدلّ هذه التسمية على الذي سينتصر، بعد اجتياز الآلام»، يُدعى «ابن داود» على لسان الأعمى (٤٧ و٤٨). فنصّ متّى ٢٠/ ٢٠-٣٤[١٥] محدود بالتضمين نفسه القائم على عرائض مماثلة لعريضة مرقس، وهو يشير أيضًا إلى الصلة بين المقاطع القصوى، بتكراره لفظ «جالس»، ولكنّه لا يستخدم القضيبَ المعدنيّ الذي يستخدمه مرقس. فإنّه من المعلوم أنّ يسوع، في الإنجيل الأوّل، لا يشفي أعمى واحدًا عند الخروج من أريحا، بل أعميَين. ولطالما تساءل المفسّرون أيُّ من مرقس أم متّى يروي الحقيقة التاريخيّة الصحيحة، كما لو كان السؤال هذا! إنّ سبب هذا الفارق هو سبب بلاغيّ (يحسن بنا أن نُضيف أنّ متّى يحبِّذ أن يزاوج الأشخاص). ففي حين يتكلّم مرقس على «ابني زبدى»، نرى متّى يضع على لسان أمّهم «ابناي» (متّى ٢٠/ ٢١)، ثمّ، في بداية المقطع المركزيّ، لا يُقال، كما في مر ١٠/ ٤١، إنّ «العشرة استاؤوا من يعقوب ويوحنّا»، بل «من الأخوين» (متّى ٢٠/ ٢٤)، ثمّ يدور الكلام، وكأنّه طبيعيّ، على «أعميَين» (متّى ٢٠/ ٣٠). نرى من هذا المثل فائدة التحليل البلاغيّ، فهو يمكّن من الجمع بين قراءة النصوص التي كُتبت لتكون معًا، بالرغم من اختلاف كبير في الطرق[١٦].

---

(١٤) ينفرد مرقس، بين الإزائيّين، بذكر اسم أعمى أريحا، كما لو وجب عليه أن يفعل ذلك لتلبية حاجات تركيبه الأدبيّ.

(١٥) لا حاجة إلى تكرار ذكره هنا.

(١٦) للمزيد من التفاصيل حول تركيبَي مرقس ومتّى هذَين، راجع:
R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique*, «Qui donc est le plus grand?», =Cerf, Paris 1982 (2 vol.).

[35]وانصرف إليه يعقوب ويوحنّا ابنا زبدى فقالا له: «يا معلّم، نريد أن تصنع لنا ما نسألك». [36] فقال لهما:

«ماذا تريدان أن أصنع لكما؟»

[37]قالا له: «إمنحنا أن يجلس أحدنا عن يمينك، والآخر عن شمالك في مجدك». [38]فقال لهما يسوع: «إنّكما لا تعلمان ما تسألان. أتستطيعان أن تشربا الكأس التي سأشربها، أو تقبلا المعموديّة التي سأقبلها؟» [39] فقالا له: «نستطيع». فقال لهما يسوع: «إنّ الكأس التي أشربها سوف تشربانها، والمعموديّة التي أقبلها سوف تقبلانها. [40]وأمّا الجلوس عن يميني أو شمالي، فليس لي أن أمنحه، وإنّما هو للذين أُعدّ لهم». [41]فلمّا سمع العشرة ذلك الكلام، استاؤوا من يعقوب ويوحنّا.

[42] فدعاهم يسوع

وقال لهم

«تعلمون أنّ الذين يُعدّون

- رؤساء الأمم — يسودونها
- وإنّ أكابرها — يتسلّطون عليها

[43] فليس الأمر فيكم كذلك

+ بل مَن أراد أن يكون كبيرًا فيكم — فليكن لكم خادمًا
+ [44] ومَن أراد أن يكون الأوّل فيكم — فليكن لأجمعكم عبدًا

[45] لأنّ ابن الإنسان لم يأتِ

- ليُخدم — بل ليخدِم
- ويفدي بنفسه — جماعة الناس»

=لا شكّ أنّ القارئ لاحظ، من بين العديد من الموازيات، أنّ مرقس يستخدم فعلين من الأصل نفسه لمباشرة روايتَيه الأولى والأخيرة.
On trouvera une analyse de toute la séquence de Mc 10/13-52, dans R. MEYNET, «Il y a des limites (Mc 10/13-52)», à paraître dans les Cahiers du CERIT.

٤٦ ووصلوا إلى أريحا

وبينما هو منصرف من أريحا، ومعه تلاميذه وجمع كثير، كان ابن طيماوس (برطيماوس)، وهو شحّاذ أعمى، جالسًا على جانب الطريق. ٤٧ فلمّا سمع بأنّه يسوع الناصريّ، أخذ يصيح: «رحماك، يا ابن داود، يا يسوع». ٤٨ فانتهره أناس كثيرون ليسكت، فصاح أشدّ الصياح: «رحماك، يا ابن داود» ٤٩ فوقف يسوع وقال: «ادعوه»، فدعوا الأعمى قالوا له: «تشدّد وقُم فإنّه يدعوك». ٥٠ فألقى عنه رداءه ووثب وجاء إلى يسوع. ٥١ فقال له يسوع:

«ماذا تريد أن أصنع لك؟»

قال له الأعمى: «رابوني، أن أُبصر». ٥٢ فقال له يسوع: «إذهب! إيمانك خلّصكَ». فأبصر من وقته وتبعه في الطريق.

وبما أنّنا رأينا كيف أنّ مرقس ومتّى أدرجا روايتهما للأعمى، أو للأعمَيَين، اللذين في أريحا، في تركيب من ثلاثة مقاطع، فمن الطبيعيّ أن نتساءل ماذا صنع الإنجيليّ الثالث بالمقطع الموازي. إنّ لوقا لا يُروي حادثة ابني زبدى. وبالمقابل، زاوج بين رواية أعمى أريحا (١٨/ ٣٥-٤٣) ورواية زكّا، وهو مقطع انفرد به (١٩/ ١-١٠). وقعت الروايتان في أريحا. و«أراد زكّا أن يرى مَن هو يسوع»، ولكنّه لا يستطيع بسبب قصر قامته، وبهذا المعنى يُشبه الأعمى: وفي النهاية «نال الاثنان الخلاص». لكنّ النقطة الأهمّ هي تعيين الحدود وتركيب السلسلة التي أدرج لوقا فيها روايته للأعمى. يكفينا هنا أن نرسم صورتها بملامح عريضة. إنّ السلسلة تحتوي سبعة مقاطع (أو نوعًا من الشمعدان في سبع شعب):

+ يُنبئ يسوع تلاميذه بآلامه	فلم يفهموا	١٨/ ٣١-٣٤
= بالقرب من أريحا	ابن داود خلّص أعمى	١٨/ ٣٥-٤٣
= في أريحا	يسوع خلّص ابنًا لإبراهيم	١٩/ ١-١٠
	مَثَل الملك والأمناء	١٩/ ١١-٢٨
= بالقرب من جبل الزيتون	دخل يسوع راكبًا جحشًا	١٩/ ٢٩-٣٦
= بالقرب من جبل الزيتون	حيّوا يسوع كأنّه الملك	١٩/ ٣٧-٤٠
+ يُنبئ يسوع أورشليم بالآلام	فلم تفهم	١٩/ ٤١-٤٦

ليس المطلوب هنا طبعًا أن ندخل في التفاصيل. يكفي أن نشير إلى بعض التوازيات الكبرى. إنّ أعمى المقطع الثاني يسمّي يسوع «ابن داود»، كما أنّ التلاميذ في المقطع قبل الأخير يهتفون له قائلين: «مبارك الآتي، الملك، باسم الربّ»[17]. وبالمقابل، ففي المقطعين هناك مَن أرادوا أن يُسكتوا الأعمى والتلاميذ، كما نرى، في المثل المركزيّ، أنّ بني وطن الرجل الشريف النسب قالوا: «لا نريد هذا ملكًا علينا»، وكما أنّ ابن الإنسان، وفقًا لما أنبأ به يسوع في المقطع الأوّل (ذاك الذي سيحصل على الملك)، يرذله بنو وطنه ويقتلونه أخيرًا، أمّا زكّا، فإنّه يُشبه خدّام ملك المثل المركزيّ، فإنّه يندم و«يعطي» من أمواله، كالخدّام الصالحين الذين ربحت أمناؤهم، كتلاميذ المقطع الخامس الذين، في عطاء مضاعَف كعطاء زكّا، وضعوا ثيابهم على الجحش وعلى طريق الملك. وفي نهاية السلسلة، تعاني أورشليم مصيرًا يشبه مصير أعداء الملك، في ختام المثل المركزيّ. وهذا المثال يبيّن كيف أنّ مركز تركيب هو مفتاح تفسيره. لا إنّ هذا المقطع هو الأهمّ، كما قد نميل إلى أن نظنّه، فإنّ مفتاح صندوق ليس «أهمّ» من الجواهر التي يحتويها.

(١٧) إنّ لوقا وحده يستعمل تسمية «الملك»، عند الكلام على الشعانين.

والمفتاح، الذي يُقفَل به (كالمثل الذي يتضمَّن دائمًا لغزًا يحجب المعنى) يمكّن من الفتح، من دون التعدّيّ على الصندوق ولا على النصّ.

نختم هذه الرحلة بزيارة أثر من أجمل آثار العهد الجديد، لا بل آثار الأدب كلّه، وهو الفصل ١٥ من لوقا. جرت العادة بأن يسمَّى «أمثال الرحمة الثلاثة»، أي مَثَل الخروف الضالّ ومَثَل الدرهم المفقود ومَثَل الابن الشاطر. والحال أنّنا، ما دمنا نعتبر هذا النصّ المؤلَّف من ثلاثة أمثال، نحرِّم على أنفسنا أن نفهم وجهًا هامًّا من منطقه. ذلك بأنّ يسوع، حين خاطب الفرّيسيّين والكتبة الذين يتقدونه لأنّه يأكل مع العشّارين والخاطئين، لا يُقال إنّه ضرب لهم مثَلَين، بل مثلًا واحدًا (١٥/ ٣). ولا بدّ من انتظار بداية مثل الابن الشاطر لنجد جملة ثانية تقوم بدور المقدِّمة: «وقال» (١٥/ ١١). ويجب أن نحمل لوقا على محمل الجدّ ونعتبر أنّ مثل الخروف والدرهم، اللذَين فُقدا ثمّ وُجدا، هو مَثَل واحد، إنّه مَثَل مزدوج، كمَثَل حبّة الخردل التي ألقاها رجل في بستانه والخميرة التي جعلتها امرأة في ثلاثة مكاييل من الدقيق (لو ١٣/ ١٨-٢١). على غرار هذا المَثَل الأخير، فإنّ المَثَل المزدوج الأوّل في لو ١٥ يعرض أوّلًا رجلًا، ثمّ امرأة. حتّى القارئ غير المتنبه يرى أنّ نِصفَي المَثَل (٤-١٠) هما متوازيان، كما نرى في الصورة الآتية. ولكن هناك فرق أوّل، فإنّ نهاية الآية ٥ وبداية الآية ٦ ليس لهما مماثلان في القسم الثاني من الآية ٩. لا شكّ أنّ مشهد وجود الدرهم هو أقلّ روعةً من مشهد الخروف: ولذلك فإنّ الراعي الذي يلهث وهو يحمل على كتفيه الخروف الذي وجده، ويقبض على قدميه، قد كان أكثر إلهامًا للرسّامين والنحّاتين من المرأة التي تحمل بيدها قطعة النقد! والفرق الثاني هو أنّ نهاية الآية ٧ لا تكرَّر في نهاية القسم الثاني من المَثَل: وهذه طريقة في تركيز المجموعة، لا على «الخاطئين» التائبين، بل على «الأبرار الذين لا يحتاجون إلى التوبة». ولا تظهر كلمة «الأبرار» إلّا في هذا المكان من النصّ. فإنّه لا يجوز لنا أن ننسى أنّ المَثَل لا يوجَّه إلى «العشّارين والخاطئين» (١)، بل إلى «الفرّيسين والكتبة» (٢ آ)!

ولكن هناك أيضًا فرق يُخفى عادةً على القارئ، وهو الأماكن التي ضلَّ فيها الخروف وفُقد الدرهم: فالخروف ضلَّ «في البرّيّة» (٤)، في حين فُقد الدرهم في «البيت» (٨). فالواحد ضلَّ بعيدًا، والآخر فُقد قريبًا. للتعبير عن الشيء بطريقة مختلفة، مع أنّ الدرهم لم يخرج من البيت خلافًا للخروف الذي ضلَّ في الخارج، بعيدًا، في البرّيّة، فُقد هو أيضًا.

وهذا ما لا يخلو من الصلة بالمَثَل الثاني، الذي هو مَثَل مزدوج أيضًا، علمًا بأنّه يذكر ابنَين. فإنّ الابن الأصغر ضلَّ «في بلد بعيد»، كالخروف. أمّا الابن البكر، فمع أنّه لم يخرج قطّ من بيت أبيه، كالدرهم، فإنّه ضلَّ هو أيضًا. إنّه خاطئ لأنّه، على مثال الفرّيسيّين والكتبة، انتقد مَن يأكل مع الخاطئ.

---

١ وكان العشّارون والخاطئون يدنون منه جميعًا ليستمعوا إليه
٢ فكان الفرّيسيّون والكتبة يتذمّرون فيقولون:
«هذا الرجل يستقبل الخاطئين ويأكل معهم
٣ فضرب لهم هذا المَثَل قال:

+ ٤ أيّ امرئ منكم إذا كان له مئة خروف
: وأضاع منها واحدًا
– لا يترك التسعة والتسعين في البرّيّة
ويسعى إلى الضالّ حتّى يجده؟
• فإذا وجده
حمله على كتفيه فرحًا ورجع إلى البيت
• ودعا الأصدقاء والجيران وقال لهم
: : إفرحوا معي فقد وجدت خروفي الضالّ
* أقول لكم: هكذا يكون الفرح في السماء
* بخاطئ واحد يتوب

أكثر منه بتسعة وتسعين من الأبرار لا يحتاجون إلى التوبة

أم أيّة امرأة إذا كان عندها عشرة دراهم
فأضاعت درهمًا واحدًا

البيت

- لا توقد سراجًا وتكنس
= وتجدّ في البحث عنه حتّى تجده؟
• فإذا وجدته[9]
• دعت الصديقات والجارات وقالت:
إفرحنَ معي فقد وجدت درهمي الذي أضعته
* [10] أقول لكم: هكذا يفرح ملائكة الله
* بخاطئٍ واحد يتوب»

نرى من هذا المَثَل أنّه، إذا بدت وحدتان أدبيّتان متشابهتين في جميع النقاط، فلا بدّ من البحث عن الفرق، لأنّه من المحتمَل جدًّا أن يكون هذا الفرق وجيهًا. وعلى عكس ذلك، إذا لم تبدُ وحدتان أدبيّتان متشابهتين في أيّة نقطة، فلا بدّ من البحث عن وجه الشبه، لأنّ وجه الشبه هذا هو الذي يمكّن من فهم النسبة بين الوحدتين على وجه أفضل. ففي ما يختصّ بالابنَين، فإنّهما يبدوان متعارضَين من جميع الوجوه. ومع ذلك فإنّهما يتشابهان إلى حدّ الاستغراب. فالابن الأصغر، بالرغم من توبته، لم يفهم ما معنى أن يكون الإنسان ابنًا، علمًا بأنّه توقّع أن يختم خطابه بهذه الكلمات: «فاجعلني كأحد أجرائك» (١٥/١٩). لكنّ أباه لم يترك له الوقت ليفوه بمثل هذا التجديف. أمّا الابن البكر، فإنّه ليس أفضل، علمًا بأنّه اعتبر نفسه هو أيضًا عبدًا: «ها إني أخدمك منذ سنين...» (١٥/ ٢٩). فبينما أعدّ الأب العجل المسمَّن، لا من أجل أخيه فقط، بل من أجله أيضًا، جرؤ على أن يقول له: «فما أعطيتني جديًا واحدًا» (١٥/ ٢٩)، كما لاحظ الأخ الأصغر، حين كان في حالة بائسة، أنّه «لا يعطيه أحد» (١٥/١٦).

لوحظ منذ مدّة طويلة أنّ رواية الابنين ليس لها خاتمة: فإنّه من غير المعروف هل قَبِل الابن البكر، في نهاية الأمر، دعوة أبيه وهل شارك في

طعام الوليمة المشتركة. إنّ المَثَل يبقى مفتوحًا، لأنّه موجَّه، كالمَثَل الأوّل، إلى الذين يحسبون أنفسهم أبرارًا، على غرار الابن البكر («ما عصيت لك أمرًا قطّ» ١٥/٢٩)، والذين، لا يكتفون بأن يرفضوا أن يخالطوا أناسًا لا يزالون يحسبونهم خاطئين بالرغم من توبتهم، بل ينتقدون يسوع الذي يؤاكلهم، ١٥/٢). وهذا الانفتاح يدلّ على العرض وعلى الدعوة التي يوجّهها يسوع إليهم، كالأب في المَثَل.

طاب دائمًا للإيقونوغرافيّة أن تمثّل الخروف الذي وُجد وأهملت الدرهم. وفي أكثر تصاوير المَثَل الثاني، نرى الأب يستقبل الابن الأصغر بين ذراعيه. أمّا الابن البكر، فلا يظهر، أو، في أفضل حالة، نراه مُبعدًا إلى الناحية المهملة، والحال أنّه هو الأهمّ، في مَثَل الابنين، لأنّه هو الذي يوجَّه إليه المَثَل من قِبَل يسوع والإنجيليّ. فلماذا نراه مدحورًا، لا في الإيقونوغرافيّة فقط، بل في صُوَرنا العقليّة أيضًا؟ لا شكّ أنّ القارئ يفضِّل، من دون وعي، أن يتطابق مع صاحب الدور الجميل، مع الذي كان خاطئًا، ولكنّه تاب! في حين يوجّه يسوع كلامه إلى الفرّيسيّ الذي فيه.

بعد مِثْل هذا المَثَل، هل يجب أن نختم؟ كلّا، إلّا لنضيف أنّ هناك أشياء كثيرة يجب اكتشافها في الكتاب المقدَّس وأنّ التحليل البلاغيّ قد يكون مفتاحًا لا يجوز إهماله.

(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

صورة المسيح في الفنّ البيزنطيّ

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ *

مقدّمة

يتساءل بعضهم في أيّامنا: لماذا تختلف صورة المسيح في الأيقونات البيزنطيّة عنها في سائر المدارس الفنيّة؟ ولماذا يبدو فيها يسوع غالبًا في حالة حزن واكتئاب إن لم نقل في غضب وثورة؟ وفي آخر الأمر، لماذا تتشابه صوره في جميع الأيقونات وكأنّ لدينا صورة أصليّة عنه لا تسمح للفنّان بأن يطلق لخياله العنان في رسمه؟ فيسوع الناصريّ عاش في فلسطين وعلّم فيها، وصُلِبَ ومات وقام من بين الأموات، ولم تذكر الأناجيل أنّه طلب من واحد أن يخلّده في رسم أو نقش أو تمثال، على غرار ما كان يفعله جهلة العالم في عصره من القادة الرومانيّين والملوك والأمراء. كيف استطاع الفنّ البيزنطيّ إذًا أن يحدّد ملامح صِورته ويفرضها على جميع الرسومات التي اصطُلِحَ على تسميتها: «أيقونات»؟

نشأت المسيحيّة في أوساط يهوديّة أوصاها ربّها بأن تتجنّب الصور والتماثيل، وأن تؤمن بإله غير منظور (خروج ٢٠: ٤-٥). لكنّ الإيمان الجديد انتشر بسرعة بين الأوساط الوثنيّة. ومع أنّ كثيرًا من المسيحيّين استُشهِدوا لرفضهم السجود أمام الأصنام أو صور أباطرة أعلنوا أنفسهم آلهة، لم يمتنع المسيحيّون الجدد، خصوصًا الذين من أصل وثنيّ، عن

(*) كاتب وباحث - حمص (سورية).

استعمال صور هي بمثابة رموز تدلّ على إيمانهم وعلى حضور الله بينهم[1]. وهكذا، رسم المسيحيّون الأُوَل صورة معلّمهم وفقًا للأسلوب الرومانيّ في التصوير. ففي ديامِيس بِرِسْقِلَّة Priscilla برومة، نجد رسمًا يظهر فيه المسيح شابًّا حليقًا يرتدي الزيّ الرومانيّ - أي ثوبًا ينزل حتّى ركبتيه ويترك ساقيه عاريتين - ويحمل كبشًا على كتفيه، ويقف في وسط القطيع تحيط به جنّة غنّاء (الشكل ١). إنّه الراعي الصالح الّذي يقود قطيعه، أي الذين آمنوا به، إلى السعادة والفرح، وفقًا لما جاء في المزمور ٢٣ وفي إنجيل يوحنّا (١٠: ١-٢٠). يبيّن هذا الرسم أنّ المسيحيّين لم يستغلوا الفنّ منذ البداية لأغراض تزيينيّة، بل للتعبير عن حقيقة إيمانهم.

هل كان يسوع قبيحًا؟

حين حلّ السلام القسطنطينيّ، أخذ الفنّ البيزنطيّ المسيحيّ يتطوّر، وبدأت توضع له قواعد وأُسس تميّزه عن الفنّ اليونانيّ الذي كان يهدف إلى أن يُطابقَ الرسمُ الأصلَ إلى أقصى حدٍّ ممكن، أو الفنّ القبطيّ الذي يميل إلى التجريد. وهنا بدأت الكنيسة تتساءل: «ما هي سيماء المسيح التي تميّز شخصيّته؟». طرح هذا السؤال اللّاهوتيّون، وصاروا يبحثون عن الإجابة من خلال التعمّق في سرّ الثالوث. وصارت صورة المسيح تتحدّد ببعدَيها اللاهوتيّ والإنسانيّ (الناسوتيّ) انطلاقًا من هذه الرؤية الثالوثيّة. أمّا الفنّانون، فقد طرحوا على آباء الكنيسة السؤال نفسه بطريقتهم الخاصّة: ما هي ملامح المسيح الخارجيّة؟ وجاء ردّ الآباء على هذا السؤال مزدوجًا: فئة أعلنت أنّ يسوع كان بشعًا، والثانية أكّدت أنّه كان جميلًا.

ضمّت الفئة الأولى جهابذة من آباء الكنيسة الأوائل مثل يُسطينُس الفيلسوف وإقليمَنضُس وكيرلُس الإسكندريّين وطرطليانس وإيريناوس.

---

(١) عن هذه الرموز، راجع مقالنا في مجلّة المشرق: «رمز السمكة عند المسيحيّين»، تموز ١٩٩٤، ص ٤٤٩-٤٦٨.

قال هؤلاء إنّ يسوع كان بشعًا. واعتمدوا في رأيهم على قراءة حرفيّة لنبوءة أشعيا: «لا صورة ولا بهاء فننظر إليه ولا منظر فنشتهيه. مُزدرى ومتروك من الناس، رجل أوجاع وعارف بالألم ومِثلُ مَن يستر الوجه عنه، مزدرى فلم نعبأ به... حسبناه مصابًا مضروبًا من الله مذلّلًا» (٥٣: ٢-٤). كما رأوا في رسالة القدّيس برلس إلى أهل فيليبّي شيئًا مماثلًا: «تجرّد من ذاته وأخذ صورة العبد...» (٢: ٧). ما الّذي حثّ هؤلاء الآباء على الدفاع عن رأي كهذا؟ لقد أرادوا أن يحرّروا الفكر المسيحيّ الفنّيّ من الثقافة اليونانيّة. فهذه لا تقدّر الجمال إلّا من الناحية المادّيّة الجسديّة البحتة، بينما الجمال الحقيقيّ هو شفّافيّة النفس وصفاء الروح وصدق النيّة.

في القرن الرابع، صارت الأشكال اليونانيّة جزءًا لا يتجزّأ من الفنّ البيزنطيّ. فانتشر رأي يقول إنّ المسيح كان جميلًا جدًّا، لأنّ التناسق الخارجيّ إشعاع للجمال الروحيّ. فالمزمور ٤٥ يقول: «إنّك أجمل بني آدم». وتقول الرسالة إلى العبرانيّين: «هو شعاع مجد الله وصورة جوهره» (١: ٣). ساند هذا الرأي آباء مثل غريغوريوس النيصيّ وأمبروسيوس الميلانيّ ويوحنّا الذهبيّ الفم وهيرونيمس. أمّا أوريجانيس والقدّيس أوغسطينس، فقد اعتبرا أنّ مظهر المسيح الخارجيّ كان يتغيّر بحسب وقار الحضور: فكان جميلًا للطيّبين وبشعًا للأشرار.

لاقت فكرة المسيح الجميل رواجًا كبيرًا في الوسط الفنّيّ البيزنطيّ. ومن ضمن الوثائق التي وصلتنا في هذا الشأن رسالة نُسِبَت إلى لَنْتُلُس Lentullus، حاكم اليهوديّة قبل هيرودس أنتيباس، بعث بها إلى مجلس الشعب الرومانيّ. وعلى الرغم من أنّ هذه الرسالة منحولة، فإنّها تبيّن لنا كيف تخيّل القدماء يسوع:

«في هذا الوقت ظهر إنسان، لا زال على قيد الحياة حتّى الآن، يتمتّع بقدرة عظيمة، اسمه يسوع المسيح ويلقّبه تلاميذه بابن الله. أمّا الآخرون فيعتبرونه نبيًّا قديرًا. إنّه يعيد الموتى إلى الحياة ويشفي المرضى من جميع أنواع العلل مهما كانت مزمنة. إنّه رجل طويل القامة ومتناسق

الجسم. سيماؤه جادّة ومملوءة فضيلة بحيث يمكن مَن يراه أن يحبّه ويخشاه أيضًا. شعره خمريّ اللون أملس ويبدو بريق حتّى الأذنين. ومن الأذنين حتّى الكتفين أجعد برّاق. ومن الكتفين ينسدل حتّى الظهر في جدلتين على طريقة الناصريّين. جبهة صافية ومتّحدة ووجه نقيّ تلوّنه بعض الحمرة، سيماء نبيلة وقورة. الأنف والفم لا عيب فيهما، واللّحية كثيفة بلون الشعر وعريضة. عيناه زرقاوان شديدتا اللّمعان. شديد في التأنيب والتوبيخ، وله كلام محبّ طيّب للتعليم والنصح. لوجهه جدّيّة ونعمة كبيرتان. لم يرَه أحدٌ يضحك مرّة واحدة، بل شوهد يبكي. قامة ممشوقة، وله يدان طويلتان وذراعان رائعتان. خطابه جادّ وموزون، وكلامه معتدل، ومن ناحية الشكل، إنّه أجمل بني البشر»[٢].

إقتبس القدّيس يوحنّا الدمشقيّ كثيرًا من هذا النصّ في عظاته، ونجد شيئًا مماثلًا في دليل رسّامي الأيقونات بعنوان: «في مواصفات وجه سيّدنا وجسمه كما عَلِمناه ممَّن رأوه»[٣]:

«الجسم سيّدنا الإلهيّ والإنسانيّ في الآن نفسه ثلاث عقد في الارتفاع، والرأس يميل بعض الشيء. الوداعة هي الصفة الأساسيّة في الوجه. له حاجبان جميلان متلاقيان، عينان جميلتان وأنف جميل. بشرة قمحيّة وشعر أجعد مذهّب قليلًا ولحية سوداء. أصابع يديه الطاهرتين طويلة جدًّا وذات نسب متناسقة. هيأته بسيطة كهيأة أمّه التي أخذ منها الحياة والشكل البشريّ».

من هنا نفهم كم تحكّمت فكرة جمال المسيح بكلّ الفنّ البيزنطيّ. لكنّ عناصر أخرى تدخّلت في الرسم فصعّبت علينا في بعض الأحيان رؤية هذا الجمال، خصوصًا حين يميل الرسّام إلى إظهار جدّيّة يسوع أو غضبه من خطايا البشر. أمّا النصوص الّتي ذكرناها أعلاه، فلا يمكننا اعتبارها

---

(٢) سُرِدَت هذه الرسالة في حاشية مخطوط ديونيسيوس دِه فورنا الّذي علّق عليه الأستاذ ديدرون

M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, p. 453.

(٣) هذا ما كتبه ديونيسيوس دِه فورنا في مخطوطه (المرجع نفسه، ص ٤٥٢).

رواية صادقة لشهود عيان، بل وصفًا لأيقونات كانت موجودة قبلًا، ربّما بطريقة «عجائبيّة». فما هي أنماط أيقونة المسيح التي ساهمت في تحديد صورته في الفنّ البيزنطيّ؟

الوجه المقدّس

لعلّ أهمّ أيقونة للمسيح في الفنّ البيزنطيّ هي أيقونة الوجه المقدّس (الشكل ٢). وقد تُعورِفَ على تسميتها باليونانيّة: αχειροποιητος (لم تصنعها يد إنسان). لا تكمن أهمّيّة هذه الأيقونة في تبيانها شكل المسيح ولا في تمثيلها العناصرَ الجماليّة، بل في ما تعكسه من إيمان الكنيسة بسرّ التجسّد. لذلك رويَت فيها قصص كثيرة هي إلى الملحمة أشبه. ونكتفي هنا بسرد بعض منها.

تُعرف القصّة الأولى، وهي أهمّها، باسم: «قصّة صورة الرها» أو «قصّة الملك أبجر». ويعود تاريخ تدوينها إلى حوالى القرن السادس الميلاديّ، وقد وصلتنا في روايات مختلفة هذه واحدة منها:

يُروى أنّ أبجر، ملك الرها، سمع بمعجزات يسوع، فرغب رغبة شديدة في رؤيته، أو على الأقل، في رؤية صورته. فأرسل رسّامًا ليرسم الوجه الإلهيّ ويُحضرها على جناح السرعة. لكنّ الفنّان عجز عن إنجاز المهمّة لعظمة النعمة وشدّة النور الذي كان يشعّ من وجه يسوع. عندئذ أخذ المسيح قماشًا وضغطه على وجهه، فطُبِعَت صورته على القماش، وأرسلها إلى الملك الذي يحبّه، ملبّيًا بهذا طلبه[٤]. وتختلف بعض القصص عن هذه في أنّها تعزو سبب رغبة الملك أبجر في رؤية المسيح إلى مرض البرص الّذي ألمّ به أو بابنه الوحيد. وقد نال الشفاء بفضل هذه الصورة التي تُسمّى أيضًا باليونانيّة Μανδυλιον (مندوليون)، وهي كلمة مأخوذة عن اللّغات الساميّة وتعني «منديل»، ممّا يبيّن أنّ أصل الرواية ساميّ.

---

(٤) ذكر هذه القصّة نيقيفورُس كاليـسْس (- ١٣٣٥) في تاريخ الكنيسة Migne 100, 461.

حُفِظَت هذه الصورة بمدينة الرها، عاصمة مملكة صغيرة بين نهرَي دجلة والفرات. ونالت إكرامًا كبيرًا منذ أواخر القرن الثاني. ويروي المؤرّخ إيفاغرُس بكتبه في التاريخ الكنسيّ (القرن السادس)، أنّ واحدًا من خلفاء أبجر عاد إلى الوثنيّة، فخاف أسقف المدينة على الصورة، فوضعها في حفرة بالسور فوق باب المدينة، ووضع أمامها مصباحًا زيتيًّا مشعولًا، وسدّ الحفرة. وفي القرن السادس، حين حاصر الفرس المدينة، رأى إيلاليوس، أسقف المدينة، في الحلم المكان الّذي خُبِّئت فيه الصورة. وحين كشف الحفرة وجد المصباح مشعولًا أمام الوجه المقدّس، والصورة مطبوعة أيضًا على قرميدة. ويروي المؤرّخون أنّ الصورتين نُقِلتا إلى القسطنطينيّة في القرن العاشر، ونالتا هناك إكرامًا كبيرًا. لكنّ أثرهما اختفى بعد أن سلب الصليبيّون المدينة في ١٢٠٤(٥).

في الغرب، يروى أنّ إسطفانس نعمان الصربيّ أهدى البابا قِلِسطينُس الثاني (القرن الثاني عشر) أيقونة الوجه المقدّس. لكنّها اختفت أيضًا بعد أن سلب مرتزقة الملك شارلكان رومة. وفي القرن الخامس عشر، ظهرت قصّة منديل القدّيسة فيرونيكا. تروي هذه القصّة أنّ فيرونيكا كانت من نساء أورشليم اللّواتي رأين يسوع يحمل صليبه وبكين عليه. وفي لحظة من اللّحظات، اخترقت صفّ الجيش بشجاعة ودنت من يسوع، ومسحت وجهه الدامي بمنديلها، فطُبِعت صورة المخلّص عليه.

من أين أتت هذه القصّة؟ لا نجد لها أثرًا في الأناجيل القانونيّة ولا المنحولة. كما أنّ المسيح يظهر في المنديل مع إكليل الشوك، وهو تقليد يعود إلى ما بعد القرن الثالث عشر(٦). إنّ الإجابة عن هذا السؤال تكمن في اسم فيرونيكا الذي يمكن قراءته: «فيرو إيقونة» أي الصورة الحقيقيّة. وبالتالي، يمكن أن تكون لمنديل فيرونيكا علاقة وثيقة بمنديل الرها، الذي

---

(٥) Igon Sendler, «Les icônes du Christ», *Plamia*. 1976, pp. 235-236.

(٦) راجع مقالنا «الصليب والصلب قبل القيامة وبعدها»، المشرق، المجلّد ٦٩، ص ٢٣٣.

يقول التقليد فيه إنّه صورة المسيح الحقيقيّة.

نلاحظ من هاتين الروايتين أنّ بينهما نقطة واحدة مشتركة: لم ينجز إنسان صورة الكلمة التي صارت جسدًا. وهذا لا يعبِّر إلّا عمّا فهمته الكنيسة منذ بداياتها: «سأنقض هذا الهيكل الّذي صنعته الأيدي، وأبني في ثلاثة أيّام هيكلًا آخر لم تصنعه الأيدي» (مرقس ١٤: ٥٨). فالرسّام يتلقّى سيماء المسيح من إيمان الكنيسة ويعبِّر عنها بالرّسم ويقدّمها للمسيحيّين، فيستطيعون من خلالها أن يقيموا علاقة مع المخلّص. مهما يكن من أمر، فإنّ صورة المسيح المرسومة على هذا النمط من الأيقونات لا تظهر إلّا الوجه. الشعر مسدول كما هو موصوف في رسالة لَنْتُلُس التي ذكرناها أعلاه، والعيون كبيرة جدًّا والنظر ثاقب. فالله يسهر على شعبه ويرى آلامه ومعاناته (خروج ٣: ٧). إنّه تعبير صريح عن إيمان الكنيسة بأنّ الله تجسّد وأخذ صورة بشريّة، ومن خلاله عرف الناس صورتهم الحقيقيّة التي شوّهتها الخطيئة، وأعاد المسيح إليها بهاءها.

الضابط الكلّ παντοκρατωρ

في القرن الرابع الميلاديّ، ظهرت في الكنيسة هرطقات نالت من ألوهيّة المسيح. فانعقد مجمع مسكونيّ في نيقية (٣٢٥) وحدّد بعض عناصر الإيمان المسيحيّ، وردّ على الأفكار التي تفرّق بين الآب والابن من حيث الجوهر. واستند الفنّ المسيحيّ إلى مقرّرات هذا المجمع، واعتمد على صورة الوجه المقدّس ليرسم موضوعًا جديدًا لأيقونات المسيح، وهو الضابط الكلّ (الشكل ٣). فالقدّيس بولس يقول في رسالته إلى أهل قولوسّي: «هو صورة الله الّذي لا يُرى وبكر كلّ خليقة. ففيه خُلِقَ كلّ شيء ممّا في السموات وممّا في الأرض، ما يُرى وما لا يُرى أصحاب عرش كانوا أم سيادة أم رئاسة أم سلطان. كلّ شيء خُلِقَ به وله» (١: ١٥-١٦).

تُرسَم للضابط الكلّ عادة صورة نصفيّة يظهر فيها وهو يحمل بإحدى

يديه كتابًا مفتوحًا أو مغلقًا، ويبارك باليد الأخرى. أمّا تعابيره فقد اختلفت بين زمن وآخر. ففي البداية، بدا الوجه صارمًا حازمًا، لأنّ الفنّانين أرادوا أن يبيّنوا علاقة المرسوم بالبداية والنهاية. فالمسيح بكر الخليقة، به كان كلّ شيء، وهو في الآن نفسه ديّان العالم. ولكي تتثبّت هذه الفكرة، وُضِعت في الكتاب المفتوح الذي يحمله الضابط الكلّ عبارات، نحو: «أنا نور العالم، مَن يتبعني لا يمشي في الظلام بل تكون له الحياة الأبديّة» (يوحنّا ٨: ١٢)، أو «لا تدينوا لئلّا تدانوا. فبالدينونة الّتي تدينون بها تُدانون» (متّى ٧: ١-٢) أو «تعالوا يا مَن باركهم أبي، رثوا الملكوت المعدّ لكم منذ إنشاء العالم» (متّى ٢٥: ٣٤). وبعد بضعة قرون، فقد الضابط الكلّ هيأته المهدِّدة، حتّى في القبب حيث يشغل مكان سيّد الكون، وصار وجهه يشعّ وداعة وطيبة. وتغيّرت العبارات المدوّنة على الكتاب المفتوح الّذي يحمله فصارت: «إحملوا نيري وتتلمذوا لي فأنا وديع ومتواضع القلب» (متّى ١١: ٢٩)، أو «أنا الخبز الحيّ الّذي نزل من السماء: مَن يأكل من هذا الخبز يحيَ للأبد» (يوحنّا ٦: ٥١). ولعلّ أجمل أيقونة تتجلّى فيها وداعة الضابط الكلّ وطيبته هي التي صوّرها الراهب أندريه روبليف، وهو الّذي أتحف البشريّة بأيقونة الثالوث[٧].

يلبس الضابط الكلّ دائمًا ثوبًا أحمر وعليه معطف أزرق، ويتدلّى حزام ذهبيّ على كتفه الأيمن. ففي الفنّ البيزنطيّ، يرمز الأحمر غالبًا إلى الطبيعة الإلهيّة، والأزرق إلى الطبيعة الإنسانيّة. وهكذا يتمّ التعبير عن الألوهة الّتي تجسّدت ولبست طبيعتنا الإنسانيّة. أمّا الشريط الذهبيّ، فيدلّ على السلطة والملك اللّذين يسموان على الطبيعة. «ربّ الأرباب وسيّد السادة، المسيح الإله الضابط الكلّ». هذا ما تردّده الليترجيّة البيزنطيّة أمام الأيقونة[٨].

(٧) عن حياة رُبْليف وإبداعه الفنّيّ، راجع: V. Sergueïev, *Roublev*. D.D.B. 1994

(٨) لم تُعطَ الألوان معاني لاهوتيّة إلّا في القرن السابع عشر. لهذا نجد أيقونات قديمة للضابط الكلّ لا تتبع هذه القاعدة.

تشير يد الضابط الكلّ الّتي تبارك في الأيقونات البيزنطيّة إلى اعتراف إيمانيّ بالغ الأهمّيّة (الشكل ٤). فدليل رسّام الأيقونات الّذي وجد في جبل آثوس يقول:

«حين تصوّروا اليد الّتي تبارك، لا تجعلوا الأصابع الثلاث مجتمعة، بل قاطعوا الإبهام بالإصبع الرابعة (البنصر) بحيث تظلّ الثانية، التي تُدعى السبّابة، مستقيمة، والثالثة مائلة بعض الشيء فتشكّلان اسم يسوع (IHCOYC) IC. ففي الواقع، تشكّل الإصبع التي ظلّت مفتوحة الحرف I (يوتا) وتشكّل الثالثة بانحنائها الحرف C (سغما). ويتقاطع الإبهام مع الإصبع الرابعة، ويميل الإصبع الخامسة بعض الشيء أيضًا، تشكّل علامة (XPICTOC)، XC، لأنّ اتّحاد الإبهام بالإصبع الرابعة يشكّل الحرف X (خي)، والإصبع الصغيرة تشكّل بانحنائها الخرف C (سغما) وهذان الحرفان هما اختصار لكلمة خرِسْتوس XPICTOC. وهكذا، بمعونة الخالق الإلهيّة، فإنّ أصابع يد الإنسان، أقصيرة كانت أم طويلة، مرتّبة بحيث يمكنها أن تظهر اسم المسيح»[٩].

وفي كتب أخرى، نجد وصفًا مختلفًا لوضعيّة يد المسيح الّتي تبارك (الشكل ٣). ففيها يتمّ التعبير عن طبيعتي الكلمة المتجسّد (السبّابة والوسطى)، واتّحاد الأقانيم الثلاثة ووحدانيّة الإله (الإبهام والبنصر والخنصر).

اليد وأزمة إشارة الصليب

إرتبطت يد الضابط الكلّ التي تبارك ارتباطًا وثيقًا بالطريقة التي يرسم فيها المؤمنون إشارة الصليب. كانوا يعبّرون، من خلال وضع الأصابع، عن طريقة إيمانهم بشخص المسيح وهويّته. فحتّى القرن السابع، كان المسيحيّون يرسمون إشارة الصليب بإصبع واحدة وهي السبّابة. وكان الكهنة والأساقفة يباركون الشعب بهذه الطريقة أيضًا، ويبدو أنّ الرسّامين

(٩) M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, p. 455-456.

صوّروا المسيحَ في أيقونات ذلك لعصر يبارك على هذا النحو. فبالإضافة إلى معنى وحدانيّة الله في الثالوث، اعتُبِرَت السبّابة إصبع السلطة والمعرفة، بها يشير الملوك حين يأمرون والحكماء حين يعلّمون. وفي اللّغة الروحيّة، قال البعض إنّ السبّابة ترمز إلى الروح القدس الّذي يحلّ علينا ويجعلنا أبناء الله، ويوحّدنا به، ويهبنا نعمة الحكمة والسلطان(١٠).

ومع الخلافات حول طبيعة المسيح، صار الخلقيدونيّون يرسمون إشارة الصليب بإصبعين، دلالة على وجود طبيعتين في المسيح: واحدة إلهيّة وأخرى إنسانيّة. أمّا المنادون بالطبيعة الواحدة، فيرسمون إشارة الصليب بضمّ الإبهام إلى السبّابة ليعلنوا اتّحاد اللاهوت مع الناسوت في طبيعة واحدة بالمسيح. وهكذا، تميّزت أيقونات أصحاب الطّبيعة الواحدة عن أيقونات الخلقيدونيّين من خلال وضعيّة يد الضابط الكلّ الّتي تبارك (الشكل ٣).

وفي أواخر القرن الثالث عشر، تغيّرت وضعيّة اليد في رسم إشارة الصليب. وصارت تُجمع الأصابع الثلاث بدل الإصبعين، فقامت جدالات حامية بين الأزيميّين Azymites والبناجيّين Panagiothes حول شرعيّة استعمال الطريقة الجديدة. ولا يمكننا معرفة أسباب هذا التغيير. أتراها الرغبة في الإشارة إلى الثالوث المتّحد، بالأصابع الثلاث الأولى بدل الآخرة؟ أم أنّها نتيجة غوص اللاهوت في المضمار الجدليّ النظريّ Théologie spéculative، وهذا ما نراه في أيقونات ذلك العصر وأشهرها أيقونة الثّالوث للراهب أندريه رُبْليف(١١)؟

على كلّ حال، لم تكن مسألة تغيير طريقة رسم إشارة الصليب تافهة كما يظنّ البعض، ولم تحدث بدون إثارة المشاكل. ففي روسيا، قام البطريرك نيقُون Nicon بإصلاحات كنسيّة كان من ضمنها قبول رسم إشارة

---

(١٠) Guillaume Durand. *Rationale divinorum offic.*, lib. V, chap. II.

(١١) Igon Sendler, *L'icône, image de l'invisible; Eléments de théologie, esthétique et technique* Christus/D.D.B., Paris, 1981, p. 71-73.

الصليب بالأصابع الثلاث الأولى. أمّا الكهنة، فعليهم بركة الشعب باستعمال إصبعين. لقيت هذه الإصلاحات رفضًا جماهيريًّا كبيرًا. وتجمّع قسم كبير من الشعب والكهنة في حركة معارضة نتج عنها أكثر أزمات الأورثوذكسيّة ألمًا، أي انشقاق الكنيسة الروسيّة على نفسها. كان المنشقّون، الّذين يريدون المحافظة على تقاليدهم القديمة، يرضون بالنفي والتعذيب وأقصى أنواع العقوبات كأن يُحرقوا أحياء، ولا يغيّروا ممارساتهم الطقسيّة. وكانت طريقة رسم إشارة الصليب من أهمّ المسائل الّتي أجّجت الخلاف بين الفريقين. لنقرأ ما قاله رئيس الكهنة أفّاكوم Avvakoum في خطبة لأخويّة صربيّة محافظة: «... بالأصابع الثلاث، تنال النفس جرحًا خطيرًا لا يشفى. فخير للإنسان ألّا يولد من أن يرسم إشارة الصليب بالأصابع الثلاث»(١٢).

وفي الآونة الأخيرة، شرح واحد من المحافظين سبب تمسّكه بطريقة رسم الصليب القديمة فقال:

«يقول المجدّدون إنّ الأصابع الثلاث الأولى تشير إلى الثالوث المتّحد منذ الأزل، وتشير الإصبعان الباقيتان إلى طبيعتي الكلمة، الأقنوم الّذي تجسّد يومًا في تاريخ البشر. فهل بدأ الإيمان المسيحيّ بأفكار مجرّدة عن الثالوث أدّت به إلى الإيمان بالمسيح أم بالعكس؟ أليس يسوع المسيح، الإنسان الإله، هو الذي كشف لنا أنّ الله الواحد ثالوث متساوٍ في الجوهر؟ حين نرسم إشارة الصليب على طريقتهم، لا نقبل المسيح وسيطًا يفهّمنا سرّ الثالوث. هل يمكننا أن نفهم الثالوث على غير طريقة أجدادنا الأوّلين؟ لقد عرفوا أوّلًا الحقيقة الّتي أعلنها يسوع في أثناء حياته الأرضيّة، واعترفوا به مسيحًا وإلهًا كما فعل الرسول بطرس (متّى ١٦: ١٦)، ثمّ حاولوا استيعاب سرّ الثالوث، قدر ما استطاعوا، في ضوء حقيقة المسيح ووحيه. هذا ما نعبّر عنه في رسمنا إشارة الصليب

(١٢) Igon Sendler, «Les icônes du Christ», *Plamia*. 1976, pp. 242.

يإصبعين»(١٣).

لا بدّ أن يتساءل المرء عن سبب هذا التعلّق الشديد بحركات وضعها البشر. في الحقيقة، لم يعتبر القدماء إشارة الصليب مجرّد حركة، ولا رمزًا للثالوث أو لطبيعتي المسيح وحسب، بل اعترافًا إيمانيًّا يربطهم بجسم الكنيسة الواحدة، ماضيها وحاضرها، ووسيلة لنيل النِعَم، وحرزًا يدرأ الشرّ عنهم. إنّه دور الأيقونة في الإيمان الأورثوذكسيّ. كيف يمكن الناسَ أن يقبلوا بأنّ النعمة تأتيهم من بركة تختلف في طريقتها عن تلك التي يمنحها الضابط الكلّ في الأيقونة؟ فالمجدّدون لم يرسموا أيقونة للمسيح وهو يبارك جامعًا أصابعه الثلاث الأولى. أي إنّهم فصلوا بين بَرَكته والبركة التي يؤمن الناس بأنّهم ينالونها من رسمهم إشارةَ الصليب. وهو أمر يصعب على المحافظين قبوله.

هذا ما يبيّن لنا الأزمة التي ترافق كلّ تجديد. فمن ناحية، ينسى المجدّدون أنّ هناك تراثًا نقّته العصور المتلاحقة من شوائبه، وجعلته صافيًا ساميًا، فترسّخ في قلوب الناس وضرب فيها جذوره، وصار جزءًا لا يتجزّأ من ثقافتهم، ولا يمكن تجاهله أو اقتلاعه لغرس ما لم يتطهّر بعد مكانَه. ومن ناحية أخرى، في التقليد حلقة مفرغة: يعبّر البشر عن إيمانهم برمز، ثمّ يصير الإيمان خادمًا لهذا الرمز. إنّ مشكلة علاقة التجديد بالتقليد لا تخصّ المسيحيّة وحدها بل جميع الديانات، خصوصًا تلك التي تظلّ أسيرة الماضي، ولا تتمتّع بأيّ حرّيّة للتأقلم مع الحاضر والاستعداد للمستقبل. فيتحوّل الإيمان فيها من وسيلة تحرّر إلى أداة قهر وسجن وعلامة تخلّف. وفي الوقت الذي تندّد فيه بعض الديانات بعبادة الأصنام، نجدها تجعل من ممارساتها الدينيّة صنمًا جامدًا لا يتغيّر ولا يتحرّك، فيكون شرّها أشدّ من شرّ الأوثان.

---

(١٣) سمعتُ هذا القول من الأرشمندريت زينون، وهو راهب روسيّ متخصّص برسم الأيقونات.

أبعاد الجسم والرأس

ورد في دليل رسم الأيقونات، وهو، كما سبق أن قلنا، مخطوط من جبل آثوس، الوصف التالي لأبعاد الجسم والرأس:

«تعلّم يا تلميذي أنّ ارتفاع جسم الإنسان هو تسعة رؤوس، أي تسعة مقاييس من الجبين حتّى الكعب. إرسم المقياس الأوّل في البداية وجزّئه إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل للجبين، والقسم الثاني للأنف، والقسم الثالث للّحية. ضع الشعر خارج المقياس بمقدار أنف. جزّئ مرّة أخرى المسافة بين اللّحية والأنف إلى ثلاثة أقسام: اللّحية تشغل قسمين والفم قسمًا واحدًا. أمّا طول العنق فأنف واحد.

ثمّ من الذقن حتّى منتصف الجسم هناك ثلاثة مقاييس. ومقياسان آخران حتّى الركبتين. مقياس الركبة أنف واحد. مقياسان آخران من الركبة حتّى آخر الساق. من آخر الساق إلى الكاحل هناك مقياس أنف واحد، ومقياس من الكاحل حتّى الأظافر. من عظم القصّ حتّى الكتف مقياس، ومقياس آخر للكتف الثاني. ومقياس لاستدارة الكتف...

إجعل العينين متساويتين والمسافة بينهما مقدار عين واحدة. حين يكون الرأس جانبيًّا، أترك مقدار عين بين العينين والأذن. إذا كان الرأس وجهيًّا، لا تترك إلّا مقدار عين واحدة. وعلى الأذن أن تساوي الأنف»[١٤].

نجد من هذا الوصف أنّ النسب بين الجسم والرأس في الأيقونات البيزنطيّة هي تسعة إلى واحد، في حين أنّ النسبة الطبيعيّة هي سبعة إلى واحد. وبالغ بعض الرسّامين الروس في هذه النسبة فوصلت أحد عشر إلى واحد[١٥]. فقد أرادوا من هذه المبالغة أن يعبّروا عن الحياة الروحيّة لدى

---

(١٤) *Manuel d'iconographie chrétienne*. Paris. 1845. pp. 52-53

(١٥) نجد هذا في أيقونة يوحنّا السلّميّ لمدرسة نوفغورود (القرن الثالث عشر)، وأيقونة «إنّ البرايا بأسرها تفرح بكِ» لمدرسة موسكو (القرن السادس عشر).

الإنسان: يعيش على الأرض لكنّ فكره وعقله وقلبه تتّجه نحو السماء.

يعتمد نصّ دليل رسم الأيقونات الّذي ذكرناه أعلاه على ارتفاع الرأس وطول الأنف والعين لتحديد الأبعاد. ومع ذلك، دأب الرسّامون منذ القديم على استعمال الفرجار (المِدوَر) لرسم الرأس وتحديد الأطوال. ويروي بعضهم أنّ رسم الوجه في الأيقونة، ووجه المسيح بالتحديد، يعتمد على نظريّة الدوائر الثلاث. هذا ما نجده في تحليلنا للوجه المقدّس والضابط الكلّ.

المعاني الروحيّة في وجه المسيح

قلنا إنّ تحديد سيماء المسيح كان موضوع جدل، وتمّ تحديدها وفقًا للمعطيات اللّاهوتيّة. فما هي الأسس الإيمانيّة التي ساهمت في تصوير الوجه على النحو الذي لا نراه بطريقة أخرى؟

يُرسم وجه المسيح على أساس دائرتين لهما مركز واحد. تمثّل الأولى العالم المادّيّ أو الخليقة، أمّا الثانية، ومقياسها الضعف، فتمثّل العالم الروحيّ. يمرّ بالدائرتين محوران متعامدان يتقاطعان في المركز. يفيد المحور العموديّ في قسم الوجه إلى قسمين متشابهين. أمّا الأفقيّ، فيفصل العالمين في الدائرتين بعضهما عن بعض. بفضله، يُقسم العالم المادّيّ في الدائرة الصغيرة إلى عالم فكريّ (القسم العلويّ) وعالم حسّيّ (القسم السفليّ)، والعالم الروحيّ إلى نعيم وجحيم.

يساير الأنفُ المحورَ العموديّ، ويساوي طوله نصف قطر الدائرة الصغيرة. وغاية المبالغة في طوله هي وصل الجحيم، عالم الشرّ والخطيئة، بعالم الفكر (الدائرة الصغيرة) والنعيم (الدائرة الكبيرة). فالأنف عنصر الروح. إنّه عنصر الحياة. «وجَبَلَ الربّ الإله الإنسان من تراب الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار الإنسان نفسًا حيّة» (تكوين ٢: ٧). وبالروح يستطيع الخطأة أن يصلوا إلى المعرفة الحقيقيّة والتوبة ليصيروا من أبناء الملكوت (الشكل ٥).

تُرسم العينان في العالم الحسّيّ الملموس (النصف السفليّ في الدائرة الصغيرة). فالكلمة صار بشرًا. ولمّا كَثُر الكلام في العهد القديم على عين الله التي ترى مأساة الشعب، وعلى العين الساهرة، بُولِغَ في حجم العين. وتُحدِّد العلاقة بين الحاجبين والعينين تعابير وجه المسيح الغاضبة أو الحنونة. وتجعل سِعَتهما نظراته تلجُ قلبَ المشاهد ونفسه.

تُرسم الأذنان كبيرتين وعلى مستوى الأنف، لتشيرا إلى كمال الإصغاء بالروح. إنّ الله يسمع صراخ المتألّمين، أشرارًا كانوا أو صالحين. وهذا الإصغاء يتمّ بالروح. تلك هي خلاصة ما أدركته الكنيسة عن العلاقة المتبادلة بين الآب والابن والرّوح القدس. أمّا الفم، فهو أداة إعلان الكلمة الّتي تحيي وتخلّص. يُرسم الفم في الفنّ البيزنطيّ مغلقًا. فالأيقونة تدعو إلى الصمت والسكون. ولا يمكن معرفة الله معرفة الحقّ بكثرة الكلام، بل بالتأمّل العقليّ والقلبيّ.

إنّ حضور المسيح يملأ الكون كلّه. لذلك يغطّي الفنّان بالشّعر ما تبقّى من الدائرة الكبرى، ويصفه في أيقونة الضابط الكلّ على طريقة الفلاسفة. لأنّ المسيح نطق بالحكمة، وأعلن الحقيقة التي طالما تاق الفلاسفة إلى معرفتها. وهذا يعبّر عمّا قاله الآباء في شأن بذار الحقيقة في الفكر القديم، الّذي بلغ كماله مع تجسّد الكلمة. أمّا في أيقونة الوجه المقدّس، فيُرسم الشّعر بطريقة أخرى وفقًا للوصف الذي ورد في النصوص القديمة. وتكون الرقبة ثخينة جدًّا كرقبة المصارعين ورافعي الأثقال، علامة على القوّة والجبروت. وتظهر فيها عضلة البلعوم بوضوح. إنّها عضلة الصوت. وقد نَمَت لأنّ يسوع أمضى حياته يعظ ويعلّم بدون كلل أو ملل.

وفي آخر الأمر، يكتمل الرّسم بالهالة الّتي تحيط بالرأس وتشير إلى القدسيّة. وتتميّز هالة المسيح عن سواها الّتي نراها على رؤوس القدّيسين بأنّها تحوي صليبًا. وعليه تُكتب الكلمة اليونانيّة ΟΩΝ أي أنا هو الكائن. إنّه الاسم الّذي عرّف الله به نفسه حين تراءى لموسى في البرّيّة،

وأمره أن يذهب إلى فرعون ليحرّر الشعب من العبوديّة (خروج ٣: ١٤). إنّه اعتراف الكنيسة بأنّ يسوع الناصريّ كان قبل أن يكون إبراهيم، فـ «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، وكان الكلمة الله» (يوحنّا ١: ١).

الخاتمة

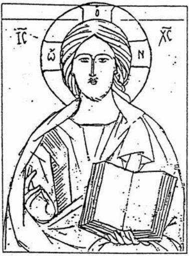
نلاحظ من خلال هذا العرض أنّ صورة يسوع المسيح في الفنّ البيزنطيّ ليست اعتباطيّة ولا نزوة فنيّة، بل إنّ جميع أجزائها والأيقونة بأسرها تخضع لقوانين في غاية الصرامة. لهذا يبدو شكل الأشخاص والمباني، وخصوصًا شكل المسيح، خارجًا عن المألوف. فالأيقونة كتاب لاهوت، وقوانين رسمها ترتكز على أسس عقائديّة من صلب إيمان الكنيسة. ولعلّ الخلافات والجدالات في كلّ تغيير فيها خير دليل على ذلك. لكنّ القوانين والشروط المحدّدة لسيماء الوجه وأبعاد الجسم لم تمنع الفنّانين من الإبداع، وإنّما وجّهت عقولهم وريشهم نحو التعبير عن إيمان الكنيسة بالصور. فجميع صور المسيح في الأيقونات الّتي نشاهدها، والّتي نحسبها للوهلة الأولى ذات نمط واحد، هي تعبير عن خبرات روحيّة وإيمانيّة، وعن علاقة شخصيّة بالمخلّص، وعن حسّ عميق لسمات الجمال الحقيقيّ.



الشكل (١)

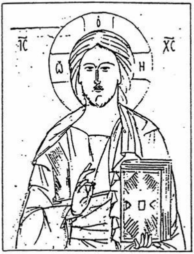


(الشكل ٢): أيقونة الوجه المقدّس



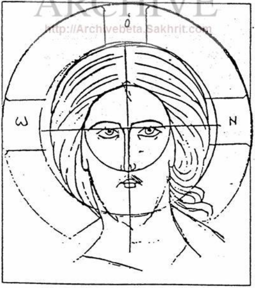
(الشكل ٣): الضابط الكلّ بكتاب مفتوح

رسم المؤلّف



(الشكل ٤): الضابط الكلّ بكتاب مغلق
وبركة وفق دليل رسّامي الأيقونات

رسم المؤلّف



(الشكل ٥): هندسة وجه المسيح ونظريّة الدوائر الثلاث

رسم المؤلّف

العائلة المسيحيّة والكاهن

الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم *

لا بدّ لأيّ عمل راعويّ يقوم به الكاهن تجاه العائلة من أن يُبنى على معرفة هذه الأخيرة معرفةً عميقة، وعلى موقف منها سليم. فما أهمّيّة العائلة، وما المعطيات التي تسمح لنا، في ضوء علم النفس، بتحديد علاقة الكاهن الصحيحة بالعائلة؟

القسم الأوّل: العائلة إزاء الكاهن

ما العائلة، أهمّيّتها، دورها ووظيفتها؟ وما ميزات العائلة المسيحيّة؟

١ - ما العائلة؟

أ - العائلة مؤسّسة اجتماعيّة ثقافيّة: تحمل التراث وتنقله وتورثه بطريقة واعية أو غير واعية. تنقل العادات والتقاليد والقِيَم والأفكار والعقائد، وكذلك المخاوف والتصوّرات والإيمان أيضًا. (كلّ ذلك يُكوِّن أرضيّة التربية الأساسيّة).

* **تنقل العادات:** عادات الأفراح، والحزن والحداد، والعادات الطقسيّة. إذ الطقوس تُجذِّر أفراد العائلة في انتمائهم الكنسيّ، وتُكوِّن الصلوات الليتورجيّة بحدّ ذاتها مدخل التثقّف الدينيّ واللاهوتيّ.

(*) أستاذة في الجامعة اللبنانيّة.

* تنقل القِيَم التي تمتاز بها العائلة المشرقيّة: حبّ الضيافة، حبّ المعرفة والأسفار والتجارة...

* تنقل التصوّرات والمخاوف التي عاشتها الجماعات والعائلات في الماضي (حروب، اضطهادات، اقتلاع من الأرض...) بحيث تبقى مختزنة في اللاوعي الجماعيّ. وهي تغور فترة ثمّ تعود فتعوم عند أوّل حدث معاش يشابه الأحداث السالفة[1]. (من هنا الحاجة إلى تربية الذاكرة وتنقيتها).

* العائلة المشرقيّة تنقل الإيمان: إيماننا أخذناه من عائلاتنا، لم نكتشفه بعمر معيّن، لكنّنا نشخصنه بعيشنا إيّاه، ويساعدنا تثقيفنا الدينيّ على تعميقه.

العائلة المشرقيّة هي العامل الأساسيّ في تكوين هويّتنا الجماعيّة والحضاريّة والدينيّة من دون أيّ انغلاق. فإن صمد إيماننا في المشرق فلصمود العائلة فيه؛ وإن هوت العائلة أو اهتزّت أو اقتُلعت من أرضها، يهتزّ وُجودنا وتضيع هويّتنا.

إن لم نحافظ على التقاليد والقِيَم والأرض، من دون جمود، نُصبح بلا جذور تائهين. من هنا ضرورة مساندة العائلة ومساعدتها إذا ما تداعت أو هوت، وتحصينها من المخاطر التي تلحق بها وخاصّةً في وضعنا الحاضر في الشرق كما في الغرب.

قال قداسة البابا في رسالته إلى العائلات:[2]

«تعتبر الكنيسة أنّ خدمة العائلة هي إحدى مهمّاتها الأساسيّة. بهذا المعنى يكوّن الإنسان والعائلة معًا «طريق الكنيسة»».

«L'Eglise considère que servir la famille est l'une de ses tâches essentielles. En ce sens l'homme et la famille également constituent «La Route de l'Eglise» (§2)

(1) Mendel, Gérard; *La Révolte contre le Père*, Paris, P.b.P. 1968, p. 403.

(2) Jean-Paul II; *Lettre aux Familles*, 1994, §2.

ب - العائلة عصبة *(Groupe)* مؤلّفة من أب وأمّ وأولاد: تكوّن العائلة هذا المثلّث النفسيّ الأساسيّ لإقامة العلاقة العاطفيّة الموضوعيّة (علاقة الموضوع لا العلاقة النرجسيّة) الضروريّة لعيش المحبّة المتفانية أي محبّة الآخر لا محبّة الذات. (من هنا خطر عدم تكوين هذا المثلّث في حالة العائلة الأحاديّة الوالد أو الوالدة Monoparentale).

العائلة-الوحدة تطبع أفرادها بطابع خاصّ، وهي التي تحدّد نوعيّة علاقة الفرد بالآخرين في ما بعد.

فالعلاقة الاجتماعيّة التي يقيمها الإنسان تكون مبنيّة دائمًا على النموذج الأوّل الذي أقامه في علاقته بكلّ واحد من أفراد العائلة. فالعقد النفسيّة العائليّة كالعقدة الأوديبيّة أو العلاقة بالأب والأمّ أو منافسة الإخوة أو عقدة الدونيّة، إن لم تُحلّ داخل العائلة ينقلها الفرد معه إلى المجتمع، فيعيش حالات المنافسة والكره والعداء أو حالات المحبّة والتضحية[٣].

مثلًا: عقدة الدخيل[٤] (Complexe de l'intrus)

يعتبر الولد أخاه الوليد الجديد دخيلًا يزاحمه محبّة الأمّ، فيشعر بعدائيّة، ويتمنّى له الموت. يعيش هذه الحالات، لكنّه يشعر رويدًا رويدًا بأنّ الأمّ يمكنها أن تحبّ الاثنين، كما يقتنع رويدًا رويدًا أنّ عليه أن يقبل بالحرمان، (فيتعلّم أن يجابه الحرمان في الحياة) ويتقاسم وإخوته الأعمال والأشياء... وإن لم يقدر على ذلك يترو، ممّا يؤدّي إلى حالات انفصاميّة (Psychose schizophrénique)، أو عُصابيّة (Névrose hypocondriaque).

العقدة الأوديبيّة (Complexe d'Oedipe)

يعي الولد الفروقات الجنسيّة، ويميل الصبيّ إلى أمّه ويدخل بمنافسة

(٣) Kaës, René; *L'Appareil psychique groupal*, Paris, Dunod, 1976, p. 25.

(٤) Corman, Louis; *Psychopathologie de la rivalité paternelle*, Bruxelles, Dessart, 1970.

أبيه، ويأخذه مثالًا له أيضًا. والأمر نفسه يحدث بين البنت وأمّها. ويدرك الولد أيضًا المحرّمات ويستدخل القانون (Intériorisation de la loi). ويقبل بشريعة الأب وبسلطته وبالتالي بالسلطة. أمّا إذا دخل في عمليّة رفض تامّ أو خضوع تامّ، فينشأ عن ذلك في ما بعد رفض أيّة سلطة أو أيّة شريعة أو أيّة قدسيّة أو أيّ محرّم...

إنّ العقد الأوديبيّة (كما يقول فرويد) هي نواة الأمراض العصابيّة. من هنا ضرورة الوضعيّة المثلّثة التي تكلّمنا عليها وخطورة العلاقة الثنائيّة التي تمنع الطفل من أن يعيش الوضعيّة الأوديبيّة ويتخطّاها إلى العلاقة الموضوعيّة لا النرجسيّة.

٢ - دور العائلة ووظيفتها

العائلة تؤمّن الحاجات النفسيّة الأساسيّة.

وتقدّم إلى الولد الحاجات النفسيّة الثلاث الضروريّة لنموّه وهي: الأمن والمحبّة والتضامن(٥).

أ - الأمن: يشعر الولد بالأمن، حتّى ولو كان محاطًا بالأخطار الخارجيّة، إذا وجد قربه أحد أفراد عائلته ممّن يطمئنّ إليهم. وقد دلّت أبحاث قامت بها آنّا فرويد وبورلنغهم(٦) أثناء قصف لندن في الحرب العالميّة الثانية أنّ الأولاد الذين ظلّوا في لندن تحت القصف كانوا يتابعون اللعب وينامون شرط وجود أمّهم قربهم، أمّا الأولاد الذين أُبعدوا إلى الجبل فقد أظهروا قلقًا أكثر من الأوّلين.

ب - المحبّة: يجب أن يشعر الولد بأنّه محبوب في عائلته كي يكون سعيدًا، وهذا الحبّ يجب أن يكون صادقًا. فالظواهر الخارجيّة والألعاب والهدايا والمال لا تخدع الولد. إنّه بحاجة إلى العاطفة ليشعر بالأمن.

---

(٥) Porot, Maurice; *L'Enfant et les relations familiales*, Paris, P.U.F., 1979.

(٦) Freud, A. and Burligham, D.; *War and Children*, New York, International Universities Press, 1943.

يجب أن يشعر بأنّه محبوب لما هو لا لما يفعل، وهذا مهمّ أصبيًّا كان أم فتاة.

ج - **التضامن**: وعليه ترتكز العائلة. لذا فالتفاهم بين الأبوين ضروريّ ليشعر الطفل بأنّ والديه «جبهة واحدة» متماسكة. قد يحدث اختلاف في وجهات النظر بينهما، أمّا في حضور الولد فيجب أن يكونا متضامنين على الطرق التربويّة خاصّة وعلى القِيَم الأخلاقيّة والروحيّة التي يجب غرسها في الناشئة.

٣ - العائلة ومزاياها الصحيحة

العائلة وحدة تحترم الفروقات وتتطلّع إلى المستقبل.

أ - العائلة وحدة: وهذه الوحدة لا تعني أن يذوب فيها الشخص، كما في المجتمعات التقليديّة المتعصّبة، أو البدائيّة. كما لا تعني أيضًا أن تذوب العائلة في أنانيّة الفرد، كما نرى في بعض المجتمعات التكنولوجيّة حيث الفردانيّة تطغى على روح العائلة كما في العائلة الأحاديّة الوالد أو الوالدة بشكل عامّ.

تكوّن العائلة بتنوّعها مخطّطًا صغيرًا للمجتمع تتشابك فيه الأدوار وتتصادم أحيانًا، لتعود وتتلاقى بنوعٍ من انسجام طبيعيّ تولّده الأُلفة والمحبّة. فتعوّد الولد منذ نشأته دوره المجتمعيّ بكامل تشابكاته.

ب - تحترم الفروقات

أوّلًا: الفروقات الجنسيّة: كي لا نصل إلى الخلط بين الجنسين (Confusion des sexes)، وهنا تبدأ التربية الجنسيّة، ودور الوالدين حاسم في هذا المجال.

فبالرجوع إلى صورة الأب وإلى صورة الأمّ يحقّق الولد جنسه: يحقّق الصبيّ ذكورته باتّخاذه الأب مثالًا للأنا، كما تحقّق الفتاة أنوثتها باتّخاذها الأمّ مثالًا للأنا. فالولد لا يكتشف ذاته إلّا نسبةً إلى مرجعٍ معيَّن: الأب، الأمّ، الرجل، المرأة. وهذا ما يتطلّب نضجًا جنسيًّا عندَ

الأهل فلا يسقطوا عقدهم الجنسيّة على أولادهم. كما تفترض التربية الجنسيّة تقدير الأهلِ جنسَ ولدهم ومراعاته، فإن كان صبيًّا يُربّى كالصبيّ المعدّ لدوره الأبويّ المستقبليّ، وإن كان فتاةً نُقدِّر أنوثتها، بحيث لا نمتهنها كما نلاحظ في كثير من العائلات، ولا نشعرها بالدونيَّة بل باعتزاز لكونها أنثى تتهيّأ لدورها الأموميّ المستقبليّ.

ويتأثّر سلوك الوالدين تجاه أولادهم في هذا المجال بمدى تقبّلهم أبوّتهم أو الأمومة، أي ما نسمّيه «الوظيفة الوالديّة» (La fonction parentale) التي لها صلة بنوعيّة علاقاتهم بوالديهم في ما مضى.

ثانيًا: فروقات الأعمار أو فروقات الأجيال: مراعاة فارق الأجيال يفترض أن نعدَّ أولادنا لمستقبلٍ غير مستقبلنا، فهم جيلٌ غير جيلنا وتطلّعاتهم غير تطلّعاتنا، فلا نشدّهم إلى الماضي (كما نحن) ولا نقلّدهم ونمشي على طريقتهم، فيقلّد الكبير المراهق (Société adolescentrique). فالكبير - أو الأب - «مثال الأنا» للصغير وليس العكس، فلا نأخذ أولادنا نموذجًا لتصرّفاتنا.

الصغير لا يستطيع أن يأخذ دور الكبير ولا الكبير دور الصغير، وإلّا اختلطت الأعمار واختلطت الأجيال وضاعت الحدود وضاع بالتالي الاعتراف بالبنويّة والأبويّة، فلا يعود أحد يدرك أو يرى موقعه أو دوره فيحدث ما يسمّى فقدان الوظيفة الوالديّة[٧] (Déparentalisation). فالأولاد أصبحوا «رفاق» أو «أصحاب» والديهم (Copains)، فهذه «الأخوّة المزعومة تسيء إلى العلاقة وتضعف الشخصيّة وتثير حياة انفعاليّة أكثر منها عاطفيّة وتضعف التكيّف الاجتماعيّ، فتنغلق في مجتمع مراهقيّ حيث تضيع العلاقة البنويّة ويزيد التعدّي على المحرَّم الأساسيّ». كما يقول أناتريلا في كتابه عن المراهقة التي لا تنتهي[٨].

---

(٧) Cyrulnik, Boris; *Sous le signe du lien*, Paris, Hachette.

(٨) Anatrella, Tony; *Interminables Adolescences, les 12-30 ans*, Paris, Cerf, 1990.

ثالثًا: فروقات الأدوار: (بين الأب والأمّ)

* دور الأمّ النفسيّ: المحبّة أي العطف من دون ضعف. الحبّ الأموميّ مبنيّ على تبادل عاطفيّ بين الأمّ وولدها، فحياتها العاطفيّة وتوازنها النفسيّ يُؤثّران في نوعيّة الحبّ الذي تمنحه لولدها (تعلّق ثمّ افتراق أو فصل) وفي نوع الحبّ الذي يمحضه إيّاها ولدها (ابنها أو بنتها): فإمّا استمرار حالة الطفوليّة أو الوضعيّة الأوديبيّة وإمّا استقلاليّة ونضج.

* دور الأب النفسيّ: السلطة من دون تسلّط. الأب حامل الشريعة. ينتظر الولد المحبّة من أمّه والسلطة من أبيه. يستطيع الأب أحيانًا أن يوكل بجزء من سلطته إلى بعض الأشخاص (مربٍّ، كاهن، مرشد...) ولكن ليس بالسلطة كلّها ولا كلّ الوقت.

ضمن العائلة الواحدة تُعاش هذه الأدوار، وتُراعى الفروقات والحدود ويُستوعب القانون والشريعة، وينشأ الضمير الأخلاقيّ، وتُحترم المحرّمات.

ج - تطلّع إلى المستقبل: ما يجمع الزوجين هو أكثر من الحبّ، بل ما ينتج من الحبّ أي المشروع المستقبليّ: تكوين العائلة وتربية أطفال المستقبل (Projet d'avenir).

(البابا يوحنّا بولس الثاني: العائلة تبني حضارة الحياة).

٤ - العائلة المسيحيّة

* العائلة هي المكان الأفضل لعيش القِيَم المسيحيّة.

- الديمومة: إنطلاقًا من رباط الزواج المقدّس.
- الإخلاص: سرّ المحبّة المتفانية.
- الإثمار والإنجاب: إنتظار الأولاد وتربيتهم.
- التضحية: عطاء الذات من دون مقابل.

وقد تكلّم قداسة البابا في رسالته إلى العائلات على الأبوّة المسؤولة

والأمومة المسؤولة، على دور الأمّ منذ ما قبل الولادة، وعلى دور الأب ومساندته دور الأمّ، وعلى عطاء الذات من دون مقابل. (Don désintéressé de soi, §11)

هذه القِيَم تعاش في البدء داخل العائلة كي يستطيع الفرد أن يعيشها بكلّ حقيقة في المجتمع ومع الآخرين.

* **أهمّيّة دور العائلة في الكنيسة**: إنّ العائلة مدعوّة إلى القيام بمهمّتها التربويّة في الكنيسة ومن أجل الكنيسة، فتشارك في الحياة الكنسيّة وفي العمل الرسوليّ وفي البشارة مع الكنيسة ولأجلها. فلا كنيسة بدون عائلة ومن العائلة تبدأ الكنيسة. وحدها العائلات التي تتّصف بالنضج الروحيّ تستطيع القيام بهذا العمل. (**رسالة البابا - ١٧§**).

القسم الثاني: الكاهن إزاء العائلة

الكاهن بصفته مرشدًا أو مرافقًا روحيًّا (accompagnateur) له علاقة بالعائلة أو بأحد أفرادها.

* **نقطة أساسيّة علينا أن نركّز عليها في هذا المجال**

كلّ علاقة بفرد تُدخِل حتمًا «العائلة» كخلفيّة. فالفرد لا ينفصل عن العائلة، إنّه يحملها في ذاته، في وعيه وفي لاوعيه، ويتصرّف مع الآخرين بتأثيرات حسب نوعيّة علاقته العائليّة التي استدخلها في نفسه. (Famille «intériorisee»[٩]). عندما نتكلّم مع شخص لا نتكلّم معه وكأنّه مفصول أو معزول عن عائلته. وعندما يتكلّم الكاهن مع شخص ضمن علاقة إرشاد روحيّ أو مرافقة روحيّة، لا يتكلّم مع شخص منفرد أو معزول، بل مع فرد يحمل في لاوعيه كلّ العقد العائليّة بشكلها الإيجابيّ الحسن والمتكيّف، كما بشكلها السلبيّ اللامتكيّف.

هذا يعني أنّ التأثير في الفرد ليس سهلًا، لأنّه إن حصل يؤثّر بدوره

---

(٩) Laing, Ronald; *La politique de la famille*, Paris (Stock plus), 1979, pp. 14-15.

في شبكة العلاقات العائليّة التي تربط الشخص بسائر أفراد عائلته. وهذا أمر مهمّ.

في علاقة الكاهن بالفرد أو العائلة يجب الأخذ بعين الاعتبار المعطيات التالية:

١ - **ليس الكاهن فردًا من أفراد العائلة**؛ ولا يمكنه أن يأخذ دورًا من أدوار العائلة (مثلًا دور الأب)، أو أن يدخل من الناحية النفسيّة في العلاقات الحميمة التي تعيشها العائلة. إذًا ضرورة الحفاظ على ما نسمّيه «البعد» (Distanciation).

٢ - في العلاقة بالكاهن المرافق أو المرشد ينقل إليه بعض أفراد العائلة أو العائلة ككلّ **قسمًا من العاطفة** (Affect) **في ما نسمّيه «النقلة»** (Transfert)، وهذه وضعيّة دقيقة جدًّا. إذ إنّه بهذه الآليّة قد يدخل الكاهن في «جوّانيّة» العائلة ممّا يحتّم عليه أن يُبقي على بُعده ولا ينخرط في أدوار ليست له.

٣ - **الكاهن مرشدًا روحيًّا في أوساط الشباب**: هو «مثال للأنا» جديد. يعمل المراهق بهذه المرحلة من عمره على فكّ الرباط الأوديبيّ ثانية وإثبات استقلاليّته، فيبحث عن مُثل عليا عند أشخاص يكونون من خارج الإطار العائليّ. فالمرشد بمثاليّته وخدمته وتجرّده واقتدائه بالمسيح يكون المثال الصالح الذي يجب أن يقدّمه إلى المراهق.

٤ - **الاستماع** (l'Ecoute): لنترك للشباب المجال ليعبّروا عن أنفسهم، فنعرف كيف نستمع إليهم، من دون أن نخلق عندهم شعورًا قلقيًّا بالذنب. فالله محبّة وليس عقابيًّا. فأيّ إرشاد روحيّ يُشدّد على الخطيئة وعذابات جهنّم يُغذّي هذا الشعور بالذنب الذي يكون مرهفًا في مرحلة الشباب ممّا يؤدّي إلى حالات كآبيّة (Mélancoliques) وهبوطيّة (Dépressives). ولا يعني ذلك موقف لامبالاة وعدم اكتراث (Laxisme)، بل المطلوب أن نُنمّي المسؤوليّة.

٥ - **المرشد الروحيّ هو مرافق:**

- من المستحسن أن يطّلع الكاهن على العلوم الإنسانيّة الحديثة كعلم النفس، ليتعرّف إلى الشخصيّة الإنسانيّة في بعدها النفسيّ.
- ولكنّ المرشد الروحيّ ليس بالمعالج النفسانيّ أو العالم النفسانيّ.
- لا مجال أن يغوص في أعماق العقد النفسيّة، فقد يُسيء حيث يظنّ أنّه يُحسن. إذ لهذه المعالجة قوانين خاصّة تتطلّب تخصّصًا علميًّا.
- عليه أيضًا الابتعاد عن بعض النظريّات شبه النفسيّة التي هي أقرب من ضروب الشعوذة والعقليّة السحريّة منها إلى العلم الصحيح.

٦ - **الاهتمام بقضايا العائلة:** لاحظت وثيقة الخطوط العريضة لسينودس الأساقفة في الجمعيّة الخاصّة من أجل لبنان «غيابًا لرعاية أسرويّة منظّمة ومعمّمة...» (الفقرة ٤٧ المقطع ١٠). من هنا الحاجة إلى نشاطات مكثّفة واهتمام جدّيّ بقضايا العائلة لبناء حضارة الحياة والحبّ التي دعا إليها قداسة البابا في ندائه إلى الشبيبة في دنفر (Denver). والعائلة هي قلب حضارة الحبّ. لأجل ذلك:

- تحديد المواقف من القضايا العائليّة على نور تعاليم الكنيسة:
  * القضايا الأخلاقيّة الحياتيّة: Bioéthique
  * الموقف من الجنس
  * الموقفُ من وسائل تحديد النسل والإجهاض
- تفهّم معاناة العيل من الداخل بدون تصلّب، ولكن بوضوح المواقف. فالكنيسة التي يمثّلها هي أمّ ومعلّمة (*Mater & Magistra*).
- الموقف من قضايا أُخرى اجتماعيّة واقتصاديّة، وهذا يحتّم:
  * العمل لإيجاد بنى تدعم العائلة
  * الذهاب نحو العيل والحفاظ على كرامتها

فيكون بذلك مثال الراعي الصالح الذي يعرف خرافه واحدًا واحدًا.

٧ - **ميزات الكاهن وصورته:** على الكاهن أن يتحلّى بميزات تجعله

واضحًا ورجل ثقة، وهي:

* **من الناحية الفكريّة والثقافيّة:** تفكير صحيح، نظرة موضوعيّة، قدرة على الانفتاح والتميز (Discernement).

* **من الناحية النفسيّة:** إتّزان نفسيّ، أي ضرورة معرفة الذات وامتلاك طاقة على التضحية وقدرة على تسامي الطاقة الجنسيّة واستثمارها روحيًّا واجتماعيًّا (هنا يُطرح اختيار التبتّل أو الزواج)، وقدرة على التكيّف في محيطات مختلفة وقدرة على التفرّغ الذاتيّ. وهنا يصحّ لنا التساؤل بخصوص بعض الكهنة الذين ليس لهم وقت لرعيّتهم بسبب انشغالهم بأعمال خارج الوظيفة الكهنوتيّة (Fonctions para-sacerdotales).

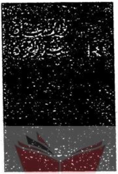
* **صورة الكاهن عندنا:** هناك انتقادات عديدة تُوجَّه إلى الكاهن لأسباب مختلفة، منها صحيحة يجب تداركها، ومنها تنبع من نفسيّة انتقاديّة لكلّ ما هو دين وكنيسة.

الناس تحاسب الكاهن أكثر من غيره وتطرح علامات استفهام حول بعض النقاط منها: روح الخدمة، الطاعة، الفقر، والعفّة... فهو اختار أن يكون كاهن المسيح ويتبعه.

في النهاية، الكهنوت رسالة سامية ومُقدّسة أُلقيت على عاتق إنسان له كلّ أبعاده الإنسانيّة، أي العاطفيّة والجنسيّة والاجتماعيّة والروحيّة. فهو ليس إلهًا ولكنّه يسعى إلى القداسة (القدّيس يتعثّر أيضًا). نحن جميعًا - كهنة وعلمانيّين - مدعوّون إلى السير «على خطى المسيح في طريق القداسة».

صدر حديثًا عن دار المشرق













رحلة ميخائيل نعيمه المرداديَّة، إلى أين؟

الدكتور ربيعة أبي فاضل *

١ - الرِّحلةُ هاجس روّاد المهجر

شَغلتِ الرِّحلةُ المهجريِّين فعَبَّروا عنها، وعَبَروا مراحلها، بوساطة الكلمة، ثُمَّ بوساطة اللّحم والدَّم والرُّوح. فيوم كتبَ الرّيحاني «كتاب خالد» (١٩١١)، ذكرَ أنَّ النّاس سائحون، وأنَّهم جميعهم مدعوّون للصعود باتّجاه الهيكل الأَسمى، هيكل العقل والرّوح، أو باتّجاه «مذبح الهيكل»، و«الكهف»، كما قال[١]. وقد عَدّ أَحد الباحثين دعوة الرِّيحاني هذه رحلةً تحدُّ وتصدّ ومُجابهة، وهي رحلة طويلة تحتاج إلى زادٍ للطَّريق، وإلى عدم الاستعجال، وإلى اتّخاذ النّفس دليلًا[٢].

وفي سياق كلامه على الكتاب (وهو من مخلَّفات فرعونيَّة)، أَهداه إلى الإنسان أَخيه، وأُمّه الطَّبيعة، وإلى الله صانعه)، أَملَ أن تزول الحاجةُ إلى تأليف الكتب من أجل الآخرين، وأن يدبِّج كُلُّ إنسان كتابه الخاصّ في الحياة التي يحياها[٣]. وهكذا شغلتِ الرِّحلة والأسفار خالدًا، فغامر عَبْرَ البحار والصّحراء، كما هَمَّهُ الكتابُ الَّذي شاءَ بوساطته الانتقال، مع

(*) أستاذ في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، الجامعة اللبنانيَّة.

(١) أمين الرِّيحاني، كتاب خالد، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، ت.د. أسعد رزّوق، ط ١، ١٩٨٦، ص ١١، ١٥، ٢٠٨.

(٢) م.ن. كلمة المعرِّب، ص ٦، ٨، ١٣.

(٣) م.ن. ص ١٣، ١٦.

الآخرين، إلى ما وراء الخطّ المنظور للأفق، إلى عالم لم يوضِحْ هُويَّته تمامًا[٤].

ومن الرِّحلة إلى أميركا بطريقِ الآلام، إلى الحلم بالرِّحلات الشَّمسيَّة، فوقَ دروب بعلبك، إلى رحلة الإشراق الروحانيّ[٥]، كانت الذّات الرِّيحانيّة تحرق الكتاب لِتُحيي الإنسان، تُطلق نار الخارج، وتبعثُ نور الدّاخل لتَحيا الذّات الروحيّة ومعها «السّلام الرُّوحيّ»[٦]، لِيَحيا الكائنُ الأسمى في داخلنا[٧].

وبعدَ تقدُّم، في الرِّحلة، من الخارج إلى الدّاخل، صار خالد معلّمًا، على مثال المسيح، يَعظ بالصّفائيّة الخالصة، والجنون الروحيّ، والثّورة الروحيّة، ووحدة المادّة والرُّوح، والأديان، والشّرق والغرب[٨]. ورأينا المشهد، بما فيه من صور مرثيَّة، في الفصل الرّابع من «كتاب خالد»، وعنوانُه: «على قارعة الطَّريق»، يتحوَّل إلى رؤية، وإذا بالمرثيّات تَشِفُّ عن الرُّوحيَّات، وإذا الأخطار مطايا لبلوغ القِمَّة بعد عبورِ المنحدر[٩]. ثمَّةَ، في هذا الفصل، «مَسيرة وسَفَر» باتّجاه البراري الصخريَّة، والمُنْحدَرات الصخريَّة، والصّخور الهائلة، القاحلة. ويجبه الرَّحالةُ قُطّاعَ الطُّرق، فَلا يهابهم لأنَّ فقره خلاصه، وتتقدَّم مسيرته[١٠].

---

(٤) كتاب خالد، ص ٣٦.
(٥) م.ن. ص ٣٧، ٦١، ٧٧، ١٧٤، ١٩٦.
(٦) راجع من كتاب خالد فصل «سراب عند الأصيل»، ص ٧٢ وما بعد. أيضًا: ص ١٣٦، ١٤١.
(٧) م.ن. ص ١٦١.
(٨) م.ن، ص ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥١.
(٩) م.ن. ص ٢٥٨. راجع أيضًا: متري بولس، أدب الأعماق والأبعاد، مطبعة بيان، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٠٩.
(١٠) كتاب خالد تاريخ حميم لبطلٍ أو نبيّ جديد (ص ٢١)، كتبه صديقه الشاعر شكيب، يزوّد التّائقين بخفايا الأمور التي أثارها، وعايشها، بعد أن اختفى في صحرائه (ص ٢٣). فخالد هو معلّمه، وقد أنجز مخطوطته. وينتمي خالد هذا إلى أهل آسيا، خَبِرَ حياة الغرب، وطلع برسالته في وحدة الأديان، والعوالم، والسّلم العالميّ، والأمبراطوريّة العربيّة وغير ذلك.

ونرافقه في تلك المسيرة، فنشهد ممرًّا ضيِّقًا مَثَّلَ البُعدَ الخارجيّ، من ناحية، ونزعةً حيوانيَّةً داخليَّة، مَثَّلتِ البُعدَ الباطنيّ، من ناحية ثانية، تنأى بالمُسافر عن طريقه. ونلاحظُ هذا المسافر مُترجِّحًا، مُعانيًا، تحته «قعرٌ عميق»، وأمامه قِمَّةٌ وحواجز عديدة. ويجعله الممرُّ الضَّيِّق في أسىً وحسرة، أو في صراعٍ لِشَقِّ الطَّريق متحدِّيًا العلّيق المُتشابك، صاعدًا المنحدَر الّذي لا ممرّات فيه، ولا أمل. وشعرَ المغامر بالدُّوار أمام الصُّعوبات، وبخاصَّة بعد معرفته أنَّ حطّابًا هوى هُناك، فتبعثرتْ عظامه. واستعان، في رحلته، بصلوات أُمِّه ليتحرَّر من آلامه، ويُخلِّص[11].

ونُشاهد الرَّاعي وقطيعه، ونسمع مزماره، كما نلمح المسافر يُعاني العطش فيبادره الرَّاعي بحلب المعز له. فيُتابع سفرَه نحو سلامه المقدَّس، بعد أن كاد يفقد حياته الجسديَّة حتمًا[12]. على أنّه لا يتوقَّف طويلًا على هذا السَّلام بل يُشغل نفسَه بموضوعات دينيَّة، وتُراثيَّة، وأثريَّة، وأُسطوريَّة، اتّصلتْ بالذاكرة، والفكر، والتَّحليل الثقافيّ والحضاريّ. وقد استند المؤلِّف إلى جبال لبنان الميمونة، أو المقدَّسة، كما قال، ليتمِّم لوحة رحلته الّتي انتهتْ بالاختفاء في الصَّحراء، كما اختفت، من بعد، بطلةُ جبران «آمنة العلويّة» في الرُّبع الخالي، ثمّ عادت بعد سنوات خمس[13]. والاختفاء، في كلا الحالين، يعني الدّخول في دائرة روحيَّة أعلى، يعيش الإنسان فيها سلام الاستسلام، ويرتقي بحلمه، كما يرتقي به حلمه نحو الأجمل الخالد.

ونجد هاجس الكتاب، والرِّحلة، والخلاص، يجذب جبران ونعيمه. أولم يُصرِّح جبران لماري هاسكل بأنّه عاش سبعًا وثلاثين سنة، وهو يجتهد ليضع ذلك الكتاب (النّبي) الذي «كان فيه على الدّوام»، وأبى

(١١) كتاب خالد، ص ٢٥٩، ٢٦٠.
(١٢) م.ن. ص ٢٦١، ٢٦٣.
(١٣) م.ن. ص ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٨٤، ٣٥٠.
أيضًا: جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة العربيَّة، دار صادر، ١٩٤٩، ص ٥٧٩.

أن يُسرِع ظُهوره؟ أضاف أنّ كيانه كُلّه في «النّبي» وأنّ مُثله فيه، وهو راغبٌ في أن يحيا هذه المثل. «فما يهمّني ليس أن أكتبها (المثل). فمجرّد كتابتها يبدو لي أمرًا كاذبًا. إنّي لا أستطيع أن أتقبّلها إلاّ من طريق عيشي لها»[١٤] وَعَدّت هاسكل كتاب «مُعلّمها» واحدًا من كنوز الأدب، قالت: «ستفتحه في ظُلمتنا، وفي ضعفنا، لنجد أنفسنا من جديد، وما في داخلنا من سماءٍ وأرض». أضافت أنّ أجيالًا كاملة لن تَستنفِد ما في الكتاب[١٥].

ورأينا، في كتاب «النّبي»، رحلة المُصطفى ملوّنة بالعطش، والألم، والمجاعة، والحنين العميق إلى موطن الرّغبات الكُبرى. كما رأينا صورة المصطفى ينحدر من التّلال، ثُمّ يصعد إلى القمم، في انتظار يقظته، وسفينة أحلامه. لكنّه، هو المتأهّب للسّفر، ترك وراءه «راكبي الأمواج»، وودّ لو أيقظهم جميعهم، ولو استمكنوا كُلّهم من التّحليق، كما حَلّق هو النّسر[١٦]. إنّ الرّحلة الجبرانيّة، من حيث شكلها الخارجيّ تتمّ عَبْرَ الطّيران والملاحة، ولا تُشدّد كثيرًا على تفاصيل السّفر الخارجيّ وملامحه. لكنّ حال التمزّق، والانسلاخ، والدّم، والجراح، والأشرعة الأرجوانيّة، والطُّرق المُقفرة، والنّوم في الهيكل.. كلّ هذا واقع، حتمًا، ولا بُدّ من حَثّ الخُطى. ويبقى الأساس هو الصّمت العميق، والكلام العميق، معًا، لِنَقل الإنسان من ماضيه إلى مستقبله. فَكما أنّ السُّفن تبسُط أشرعة أُرجوانيّة، كُلّما أبحرت في مهمّة ذات هدف مقدّس[١٧]، هكذا لا بُدّ من تمزيق الجلد الجسديّ لكسر غربة الذّات بيقظة الرّوح، وتحرّرها من العادات، وعودتها قطرةً لا حدود لها إلى البحر الأمّ[١٨]. فَعلى الكائن

---

(١٤) توفيق صايغ، أضواء جديدة على جبران، الدّار الشرقيّة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ١٩٦٦، ص ٢٢٧، ٢٢٨.

(١٥) م.ن. ص ٤٠.

(١٦) نبيّ الحبيب، الأهليّة للنّشر والتوزيع، ج ٣، ص ٣٥، ٣٦.

(نقل الرّسائل إلى العربيّة الأب لوران فارس، راجعها يوسف حوراني).

(١٧) م.ن. ص ٣٦.

(١٨) م.ن. ص ٣٦.

أيضًا: النّبيّ، ت. ميخائيل نعيمه، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٣٨، ص ١٤،=

البشريّ أن يعيَ أنَّ الرَّحيل مُحَتَّم، والسَّفينة مقبلة، والمهمّ أن يكون في تيقُّظ تامّ. وقد وعد المُصطفى الرّاحل تلاميذه بالعودة، حتّى بعدَ أن يُخفيه الموت، لأنّه انتحلَ العودة إلى التجسُّد مذهبًا حتّى التحرُّر[١٩].

ولئن رغب جبران، وهو يسكن في غرفة من بيت قديم يُقيم فيه الرّيحاني (١٩١١)، في نيويورك، في أن يكون المسافر المستوحد، وتحدّث عن فرح الاضطّرام، وفرح الجوع والعطش، وحبّ الحقيقة، وعن نيتشه، والمسيح، والحنين الأعظم، والتفرّق[٢٠]، فقد كان نعيمه، في تلك المرحلة، أي ١٩١٢، قد وجد نفسه وحيدًا وغريبًا عمّا حوله[٢١]. وزادتِ الغرباتُ الجغرافيّة من عُمقِ غربته الدّاخليّة. ولم تكن رحلاته، بين لبنان وفلسطين، وروسيا، وفرنسا، ونيويورك، سوى محطّات لإسقاط الكفاحات الدُّنيويّة، وتوجيه ما حصّل من معارف وعلوم للكفاح، كما قال، «في سبيل النَّفس وشوقها إلى التطهُّر، والتعرّي، والوصول إلى اليقين الذي يكشحُ عنها ظُلمات الحواس، ويُعتقها من مخاوف اللّحم والدَّم». واختار ليكون كفاحه مثمرًا، على الصَّعيد الرُّوحيّ، صنّين، لأنّ الطّبيعة، هُنا، تُسهِّل تحويل العذاب إلى عذوبة، وتحمي، بالسُّكون الدّاخليّ، من ضجيج العالم، وفوضى الضّياع[٢٢].

ففي صنّين استمكن الأرقش السّاكتُ من أن يُدرك حلاوةَ السُّكوت، وانتقل من ناسك بين النّاس، إلى ناسك يُساهم في تحويل الوحش، داخل الإنسان، إلى حمل، والتّناقض إلى انسجام، والتمزُّق إلى اغتباط، والفقر والضُّحولة، إلى رسالة. وبعد أن عرف الأرقش أنّ أقدار النّاس مِنْهُم، وفي أيديهم، عاد إلى صنّين ليوقظ ذاته المذبوحة كي توجّه قدرَها، بعد أن

=٩٤، ١٠٠، ١٠٧

* صوَّر جبران نبيّه يسكن القمم هائمًا في الأعالي التي لا تُدرك، روحه أَعلى من الجبال، تبني برجها في السّماء. ص ١٠٢، ١٠٣، ١٠٧.

(١٩) جبران، النبيّ، ت. نعيمه، ص ٩٥.

(٢٠) نبيّ الحبيب، ج ١، ص ٥٥، ٦٢، ٦٣، ١٠٠، ١١٢.

(٢١) نعيمه، سبعون، مؤسّسة نوفل، ج ٢، ط ٦، ١٩٨٣، ص ٢٣.

(٢٢) م.ن. ص ٣٤٦.

كانت تواجهه، وتتأمّل، وتُصلّي، وتنتصر على آلامها، وتتحرّر، «فالحياة تُعنى بتربية الآلهة، ولا ينال شهادتَها النّهائيّة إلّا الآلهة»[٢٣] وبعد الانسلاخ عن الغربة، وما رافقها من وحدةٍ عقيمة، استرجع نعيمه أرض ذاته، وأرض وحدته العميقة، وأرض الرُّوح. هذه الأرض ليست وهمًا، وليست محدودة، وليست سَفَرًا في خارج. إنّها نوع من السَّفر الدّاخليّ، في الإنسان، كما قال الدكتور نديم نعيمه، بحيث تتدرَّج النّفس تصعيدًا في المحبّة والوعي، فتبلغ قِمَّة توحّدها[٢٤].

وكما اكتشف نعيمه وجوهًا تحرّرت، بعدَ أن أدركتِ الحقيقة، وهي وجوه بوذا، ولوتس، ويسوع، وغيرهم، أراد، على مثالهم، أن يكون حكيمًا، مُنْعَتقًا من روابط الوجود، والمُنى في الدُّنيا، والعطش إليها[٢٥]، ليصل إلى «الذّات العالميّة»، أو الذّات المطلقة. وبعد زمانٍ، حاول فيه الخروج على الزّمان، واكتساب الخُبرات الروحيَّة الغنيَّة، أراد أن ينقل إلينا إنجازات رحلته، فكتب «مرداد»، وهو يحسبه القِمَّة في تفكيره[٢٦].

قال إنّه أَرادَ أن يوصل فكرةً مُستعينًا بشيءٍ من طلاقة الخيال الشّعريّ، وبشيءٍ من جاذبيَّة القصّة الّتي تستطيع أن تصوِّر غيرَ المألوف، وغير الواقعيّ، وكأنّه مَألوف وواقعيّ. وقادته حماسته إلى التَّبشير بفكرته بحرارة، وأرادَ لحاملها، وراويتها، أن يكون من طينةٍ تفوق طينة العباقرة[٢٧].

---

(٢٣) نعيمه، مذكّرات الأرقش، مؤسّسة نوفل، ط ٧، ١٩٨٢، ص ١٣، ٢٧، ٥١، ٩٧، ٩٨، ١٣٤.

(٢٤) نديم نعيمه، ميخائيل نعيمه طريق الذّات إلى الذّات، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٧٨، ص ٤٥.

(٢٥) ميخائيل نعيمه، المراحل، مؤسّسة نوفل، بيروت، ط ٦، ١٩٧١، ص ٧-٥٤.

(٢٦) ميخائيل نعيمه، سبعون، مؤسّسة نوفل، المرحلة الثالثة، ط ٥، ١٩٧٨، ص ١٩٩.

(٢٧) م.ن. ص ١٩٩، ٢٠٠.

* إتّخذت فكرة مرداد، بداءةً، وبالإنكليزيّة (١٩٤٨)، شكل تمثيليّة، فيها بطل اسمه «مرداد»، وهو اسم ملاك من الملائكة (سبعون ص ٢٠٠، ٢٠١)، واختار هذا الاسم لأنّ فيه معنى الرّدّة أو التّرداد، أو العودة (ص ٢٠١). ثُمّ رأى أنّ التمثيليّة لن تفيَ بغرضه، وهو بسطُ أفكاره مُتساوقةً، ومكثّفة، وغير مموّهة بأحداث كثيرة، ثانويّة،=

فَلْنتوقَّف على المحطّة التي مثَّلتِ انطلاقة القصّة - الرِّحلة، والتي استندت إلى الأُسطورة والواقع معًا، للتَّعبير عن الحالات الرُّوحانيّة التي عايشها صاحبُ «مرداد». ثُمَّ نعالج موضوع الفكرة التي من أجلها عادَ الأرقش من «دردور» نيويورك، ليغدو «مرداد» المتنعِّم بنسائم الرُّوح، على قِمَّة صنّين. أوليس هو القائل، عام ١٩٣٢، متأمِّلًا صنّين: «أودّ لو أُدرك تلك القِمَّة الحبيبة، قبلَ أن تُدركها الشَّمس، فأتبرَّك بلَمْس خمارها الأبيض، وأفتح صدري لأنفاسها المثلوجة، المُنعشة، وأُطلُّ، من فوقها، على الشخروب. . . ما أبعدها عن الجَلَبة الصّاخبة التي خلَّفْتُها ورائي في بابل القرن العشرين، والتي سئِمَتْها نفسي، وضاقَتْ بها أُذناي»[٢٨].

٢ - مُنطلَقُ الرِّحلة المرداديَّة

لهذا المنطلَق ظاهرٌ وباطن. فالظّاهرُ هو في حدوده الجغرافيَّة، والباطن في حدوده الذاتيَّة، الإنسانيّة المتشوِّقة إلى الكمال. الظّاهر كائن في جبال «الآس واللّبان»، وهي جبال لبنان، وفي «قِمَّة المذبح»، وهي قِمَّة صنّين، و«منحدر الصّوان»، وهو المنحدرُ الغربيّ لصنّين، و«شمادم المتحجِّر»، وهو الصّخرةُ ذاتُ الرّأس البشريّ، و«وكر النّسور»، وهو صخرةُ الكهف، والمعبدُ المقدَّس، وهو فُلْكُ نوح، كما تقول الرِّواية[٢٩]*.

أمّا العقبات التي انتصبت بوجه الرَّحّالة الّذي قصدَ الرّاهبَ المسحور، في معبده، على القِمّة، فهي ليست مجرّد حوادث للتّشويق القصصيّ، أو للتَّفنُّن، ورصٌ بنية الرِّواية - الأُسطورة، إنّما جاءَت لترمزَ

=لا بدَّ من خلقها في التّمثيليّة، وغير مقيَّدة بالحوار ومتطلّبات المسرح الحديث. تحوّل، إذًا، من التّمثيليّة إلى الأسطورة. هكذا وجَدَ القالب والشّخص وحكايةَ الكتاب.

(٢٨) مبعون، المرحلة الثّالثة ص ١٩، ٢٠

(٢٩) م.ن. ص ٢٠٢.

* نوح، كما هي صورته في العهدَين القديم والجديد، هو الرّجل البارّ الّذي يصالح الأرض وسكّانها مع الله. . وهو مثال التيقّظ والرّجاء، والعزاء. نادى بالعدل الإلهيّ، وأنذر البشر باقتراب الدّينونة. (راجع: معجم اللاهوت الكتابيّ، دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٨١٥-٨١٦).

إلى مَدى الكفاح المُرّ الذي تبذله النّفس في عَوداتها التّصعيديّة باتّجاه القِمّة: الطّريق اصطبغَتْ بدمه، والتصقتْ بلحمه.. فَسُلِخَ هذا اللّحم خلالَ المسير. ولاحظنا أنَّ العجوز عرّتْهُ من ثيابه، وأنَّ العجوزين، معًا، طَرَداه من الكهف، وأرعباهُ بالكلب، وأخذا عصاه[٣٠]. دَعْ أنَّ الرّاعي أكلَ أرغفته السّبعة[٣١].

إنَّ الأمثولة هي أنَّ «رحلة طويلة وخطرة» كهذه، «تستغرق سبعَ حيوات»، تزوِّد سالكها، وتُعدّه للتحرُّر، بالمناعة الذّاتيّة، من الخوف، والبرد، والعطش، والجوع، والدّموع. وعبثًا البحث عن زادٍ أو أمان أو أمل خارج هذه الذّات التائقة إلى الحقيقة. قال نعيمه: «قلَّ ما أملكه قلَّ ما يملكني»، أضاف: «مَنْ عاف دارًا عاش في كُلّ الدِّيار». قال أيضًا: «أحببْ تَرَ ما لا يُرى»[٣٢]. ومن أقواله، في هذا السّياق:

«إنّ الزّعازع مزمارٌ وألحانُ
لِمَن مراسيه أشواقٌ وإيمانُ»[٣٣]

هكذا جاءَت الصّخور المسنّنة، والظّلمات، والمفاجآت الرّاعبة لتُشير إلى أنَّ «المتألّه» رسَمَ بالدّم طريق خلاصه، مات ليحيا، فعبرَ ترابيّة منحدر الذات إلى شموليّة الرّوح وأبديّتها على القمّة[٣٤].

وتبدأ مرحلةُ الحوار مع الرّاهب المسحور، وقصّة الفُلك ونوح، وولده (الفُلك هو المعبد المهجور بَنّاه سام للربّ)، ومُعاناة الرّاهب المسحور «شمادم»، الذي حُجِّبَ بضبابِ الأرضيّات، عندما تجبَّر بوجه «مرداد» المُرسَل من قِبَل العزّة الإلهيّة، وصاحب الكتاب والعقيدة. ويُعطي شمادمُ، الراهبُ المسحور، الكتابَ للرّسول المغبوط (وهو الرّاوية)، ويتحوّل من جديد، إلى حَجَرٍ - وحْش جاثم، بعد أن حرسَ الكتاب مئة

(٣٠) نعيمه، مرداد، مؤسّسة نوفل، بيروت، ط ٥، ١٩٧٥، ص ٢٣، ٢٦، ٣٠.
(٣١) م.ن. ص ٢١.
(٣٢) م.ن. ص ٢١، ٢٥، ٢٨.
(٣٣) م.ن. ص ١١٧.
(٣٤) م.ن. ص ٣٦.

وخمسين سنة[٣٥]. حصل كلُّ هذا، في حين أنّ الرّهبان الثّمانية الباقين يحيون حياة الكمال بالانسجام التّام مع نورانيّة مرداد.

هذا المنطلق المرداديّ يرسّخُ في أذهاننا حقيقة وهي أنّ الوصول يتمّ بعد التخلّي عن «الأنا»، وأنّ التغلّب لا يتحقّق إلّا بالتجرُّد والحبّ والمعرفة. قال فيڤا كانندا: «الأنبياء نمطان. الأوّل يَعدُّ نفسه تجسّدًا من تجسُّدات الله. والثّاني هو مجرّد مرسل من قِبل الله». ونتوسّع مع فيڤا كانندا في مسألة الكرما يوغا، فندرك أنّ الحرّيّة الروحيّة لا تتمّ إلّا بدَحْر الأنانيّة. فما هو أنانيّ يعاكس الترقّي الروحيّ والأخلاق، وما هو غيريّ هو هو الأخلاق. ويشدّد «الكرميّ» على أنّ الغاية القُصوى للإنسانيّة هي المعرفة، وهي لا تأتي إلّا من داخل، ولا تنضج إلّا في الدّاخل. ودعت الكرما يوغا إلى الحبّ، ونكران الذّات، قائلة: إنّ هذا العالم الماديّ ليس هو عالمنا، وليس الجسد هو قبلتنا. فالجهاد من أجل التحرّر الروحيّ، والخلاص هو الأساس[٣٦]. إنّ رحلة نعيمه تمّت في هذه الجواء، جواء مجاهدة الذّات، والتوق إلى الإدراكات العقليّة، والإشراقات الروحيّة، والتحرّر خارج جاذبيّات المادّة، والشّهوات، ورغبات العالم الفاني. فالرّحلة من المنحدر إلى القمّة هي رحلةٌ من الجسد إلى الرّوح، من الذّات - الأنا إلى الذّات - النّحن أو من المفرد إلى الجمع أو من الإنسان إلى الإله أو من المادّة إلى الرّوح أو من الانفصال إلى الاتّصال. ونصل هُنا، إلى الفكرة الّتي تضمّنها «مرداد»، الكتاب، في فُصوله السّبعة والثّلاثين، كما رواه «نروندا» أصغرُ الرّهبان سنًّا. فما هي هذه الفكرة؟

---

(٣٥) مرداد، ص ٣٦، ٤٣، ٤٤، ٥٣.

* حُفظ الكتاب في صندوقة من حديد، تحت المذبح، بحرسه شمادم، في انتظار وصول الرّسول المغبوط، فيعتق مرداد شمادم - الحجر الحارس للكتاب، إذا استحقّ ذلك.

(٣٦) Swami Vivekananda, *Les yogas pratiques*, trad. franc. de Lizelle Reymond - Jean Herbert, Paris, 1950. p. 115, 117, 124, 125, 126.

٣ - العودةُ إلى حقيقة الذات، والذات الحقيقة

إنّ عالم الإنسان، هنا، يحجّب الكائن، يجعله شِرْكًا لذاته، يؤكّد غربتَه، يتركُه في ظُلمة السُّجون. إنّه عالَمُ الجهل، والمتناقضات، والظِّلال. وقد جاء «مرداد» ليحُثَّ الإنسان على اختراق الحجُب ليرى، حقًّا، ما لا يُرى، فينعتق بالمعرفة من دائرة الزّمان، لأنّه وارث الحرّيّة المقدَّسة الّتي هي حرّيّة الله. فالأنا - الإنسان جزءٌ من مَسكونةٍ لا تُحَدّ. هو الخالق والمخلوق، وهو الينبوع، منه الأشياء، وإليه تعود. وهو المحور على مثال المحور الأكبر - الله. وهو قادرٌ على تخطّي الكثرة إلى الوحدة، والغربة إلى الغبطة، والذّات الصُّغرى إلى الذّات الكبرى[٣٧]. قال: «أُريدكم أن تتسلّلوا من سجون أصداف الذّات المحصورة وظُلماتها إلى نور الذّات الحقّة وفضائها المشرق الفسيح[٣٨]».

الكون كلّه، إذًا، هو ذات الأنا، والغربة تكمن في أن تجهل الأنا هذه الوحدة، فتَبقى في الوهم. الحقيقة هي أنّ حلاوة الفهم تكمن في العودة إلى حقيقة الذّات هذه، حقيقة القران السرّيّ بين الرّوح والمادّة، بين الإنسان والطّبيعة والله. فالإنسان لا يختلف عن الله. هو ثالوثٌ أقانيمه: الضّمير - الكلمة - الفهم. هو خالقٌ، أيضًا، وخليقته أناه، والمطلوب إعادتها إلى التّوازن الكامل[٣٩]. ولا وسيلة سوى الفهم القدّوس ليُدرك المرء أنّه والكون وحدة لا تتجزّأ. بالفهم يُفْرِغ الإنسانُ من ذاته ليجدها، يَقهرُ الموت، ويَقبضُ على مفتاح الخلود[٤٠].

إنّنا بالمحبّة نحيا وحدتنا، نغدو نورانيّين أي مؤلَّهين. فليس يعرف النّور إلّا النّور. تتحوّل هكذا حقيقة الذّات الواعية إلى الذّات الشّاملة الحقّة، وتردّد مع مرداد: «أنا مع النّاس إله، ومع الله إنسان»، أو تصير،

---

(٣٧) نعيمه، مرداد، ص ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٨٩، ١٣٩.
(٣٨) م.ن. ص ١٢٢.
(٣٩) م.ن. ص ٧١، ٧٢، ٧٣.
(٤٠) م.ن. ص ٧٦، ٨١، ١٦٢.

كما نوح، قائدةَ العالم إلى سلامته، والإنسان إلى أُلوهته[٤١] فلا حدود تَحُدُّ الإنسان المتغلّب لأنَّ جذوره هي في الأزليّة والأبديّة[٤٢]. وتُضيف الرؤية النّعيميّة إلى المحبّة، والفهم، عامل القلب، كونه مركزًا أساسيًّا للمعرفة. فالوصول لا يتمُّ بالعقل، وحده، إنّما الأساس هو القلب. وقد تكرّرت لفظة «قلب»، في «مرداد» مئة وخمسين مرّة. فالقلب يعرف النّاموس الكلّيّ - الله، ويسير وفقًا لمُقْتَضاه، والقلب يستشعر أهمّيّة الصّمت طاقةً على الارتقاء والاتّحاد بعدَ المعرفة[٤٣]. أمّا المنطق فلا قيمة له إن لم يحمل الإنسان على الإيمان المؤدّي بدوره إلى الفهم. فالمنطق عبء على العدّاء كما عبّر نعيمه[٤٤]. أمّا الفهم فيقود، كما رأينا، إلى أن يجد الإنسان كُنْهَ وجوده في الله بدون ظلال. وعليه، فالفهم القُدّوس يُبطل التّكرار، ويُبطل العبوديّة للأرض، والزّمان، والأشياء. وهكذا تفعل الصّلاة، ومعها التّوبة[٤٥]. وهذه كلّها هي الزّاد لتحريرنا من العودات إلى التّجسُّد بها تُهزَمُ العقبات مهما عَتَتْ. وبها يصنع الإنسان مصيره، يَتساوى بالله إذا شاء، وينزل إلى منازل الحيوان إذا شاءَ أيضًا. فهو مسؤول عن حركة ارتقائه أو حركة ارتمائه نحو الأسفل. وكُلّما اغتنى وعيه الرّوحيّ، وتعمّقت مداركه، وتوسّعت ثقافته، اكتشف أنّه بالمعرفة والتضحية، معًا، يحقّق كماله.

٤ - التحرُّر من عبوديّة التّكرار

يخوض الإنسان النّعيميّ، كما رأينا، معركةً في رحلته، ويشنُّ

(٤١) مرداد، ص ٨٧، ٩٠، ٩١، ١٤٤.
* كان مرداد يكرِّر: «هكذا علّمتُ نوحًا وهكذا أُعلّمكم» (ص ٩١) وما علّمه هو: «واحدٌ هو الله. وحدته هي النّاموس الأزليّ الأبديّ الّذي لا ناموس إلّاه». واسم وحدة الله الآخر هو المحبّة. مَن عرف ذلك النّاموس عاش للحياة، ومَن جهله عاش للموت. وحثّ مرداد على عدم معاندة النّاموس عن معرفة وتصميم. (ص ١٠٢، ١٠٦).
(٤٢) م.ن. ص ٩٨.
(٤٣) م.ن. ص ٦٠. ١١٩.
(٤٤) م.ن. ص ١٦١.
(٤٥) م.ن. ص ١٣٠. ١٤١. ١٦٨.

حربًا[٤٦] لكنّه منتصرٌ حتمًا، إذا ما عرف كيف يسكب إرادته في مُحيط الإرادة الكلّيّة. فالإرادة الكلّيّة ليست هي الّتي تعمل عمل الإنسان، وليست هي الّتي تطهّره بقوّتها وحدها، وبشكلٍ مستقلّ عن رغبته. إنّها تُبارك صراعه، وصموده، وصبرَه، وانفتاحه الحيّ، الحرّ - انفتاح القلب. ففي رحاب القلب مفتاحٌ لكلّ باب[٤٧]. وما نفهمه من «مرداد» أنّ الإرادة الكلّيّة نظّمت حياة الإنسان، وأعطته الفرص، والطّاقة اللازمة، والوعي، لكي يجد طريقه. فإذا اختار الانسجام مع نظام الإرادة الكلّيّة، سُكبت إرادته الجزئيّة في إرادتها، وصارت أمامه إمكانيّات التّحوّل من مخلوق إلى خالق[٤٨] على أنّ ذلك لا يتمّ إلّا عَبْرَ الحيوات في غير جَسد، حتّى التّغلّب على كُلّ تغيُّر، كُلّ تحوُّل، كُلّ تناقض، كلّ عودة. قال: «التّكرار سنّة الزّمان. فلا بدَّ لما حدث، مرّة في الزّمان، من أن يعود فيحدث غير مرّة. فالفطام في الأرض ودوراتها، والعودة إليها، موقوف على الإنسان وإرادته، وشدّة رغبته في التكرار»[٤٩]. ومتى انتصر الكائن على «أرقشيّته» (هو الذّابح والمذبوح) نادى الحرّيّة، وكَفَّ عن ذبح ذاته، وانتقل إلى الحال المرداديّة الّتي تحيا الحرّيّة المطلقة، فيعود الكائن، ساعة يشاء، عودة المتغلّب، متحرّرًا من قبضة اللّيل والنّهار[٥٠].

هذه العودة المتغلّبة، تُساعد شُركاء الأرض على الانعتاق من عبوديّتهم. وهي، في طبيعتها، عودة حرّة، في قربها أو بعدها عن الأرض. إنّها عودة الرّوح التي لا يحدّها حدّ، وعودة المحبّة التي لا يقيّدها قيد، ولا تُثقل كاهلها المادّة. لقد أحَبّ «مرداد» كُلَّ شيء، فما عاد

(٤٦) مرداد، ص ٧٥، ١٢١.
(٤٧) م.ن. ص ١٢٧، ١٧٢.
(٤٨) م.ن. ص ٦٦، ١٧٢، ١٧٥.
* إتّخذ الله غيرَ صورة في «مرداد» فهو الضمير الأسمى (ص ٧١)، الذّات الكونيّة (ص ٧٥)، الواحد الصّمد (ص ٧٥)، الواحد الأحد (ص ١٠٦)، الإرادة الكلّيّة (ص ١٧٢)، الضمير الأوّل (ص ٢٦٨)، الإله الشّامل (ص ٢٩٠)، الحياة غير المجسّدة (ص ٢٩٠)، الانعتاق (ص ٢٨٨).
(٤٩) م.ن. ص ١٦٦.
(٥٠) م.ن. ص ١٢٧، ١٣٠.

مرتبطًا بشيء، بل صار مغتبطًا في حرّيته[٥١].

والعودة هذه تصاعديّة، عرفت كيف تُحقّق ارتقاءها بالتّضحيات، ومقاومة الضَّعف والخوف. صَعَّد نعيمه المرداديّ من «دردور» نيويورك إلى إشراقات صنّين، ومن الأنا المهزومة إلى الأنا المتفوّقة. قال: «إنّي أُبشّر بالإنسان المتغلِّب، الموحَّد، العابر ثنائيّته إلى أحديّة الحياة. ونَسْلُ المتغلّبين يصعد من القلوب المتبتّلة»[٥٢]. لا يمكن إذًا، فهم أبعاد الرِّحلة المرداديّة بمنأى عن فكرة تألّه الإنسان. هذا التألّه هو الحجّة، وقد قضت عدالة الله، وفقًا للمذهب المرداديّ، بإفساح الفرص للإنسان كي يعرف أُلوهته، ووحدته مع الله. وقرّر نعيمه أنّ الله ليس قاسيًا ليحشر الإنسان في سبعين سنة[٥٣] وأنّ الإنسان لن يبقى في جهله المحتّم، بل يمكنه بفعل العودات إلى التجسّد أن يتسامى حتّى الخلود متحاشياً الانحدار، وتجاهلَ المصير الذي ينتظره، من خلال حياته على الأرض.

إنّ العودات تتحوّل، بقوّة التّسامي والتحرّر، من عودات كثيفة يرافقها عبء الجسد، إلى عودات بالرّوح، وسط التّناغم، والتألّق، والتشفُّف، فلا يعود «السّفر الطّويل الشّاق»، كما عبَّر نعيمه، وهو قدر كلّ إنسان، «سفرًا شاقًا»، بل يتحقّق، ويُيسّر، عندما يعي الإنسان أنّ تحرّره من العودة الثّقيلة، مرتبط بمدى فهمه لرسالته الحياتيّة والكونيّة. من هُنا توقُّف «مرداد» على وحدة الوجود. فكلُّ ما في الكون متداخلٌ بعضه في بعض. والكون كلّه في الإنسان. وكلّ الإنسان في الكون[٥٤] فماذا يعني ذلك؟.

٥ – حربُ الاتّصال على الانفصال

لماذا قال مرداد للرِّفاق: «إنّ مرداد لن يترككم قبل أن يجعل منكم متغلِّبين»؟[٥٥]. إنّه أدرك أنّ كُلّ ما تقدّمه الحياة، بناموسها، يقودنا، إذا ما

---

(٥١) مرداد، ص ١٦٧، ١٨٣، ١٨٤.

(٥٢) م.ن. ص ١٨٠، ١٨١، ١٨٣.

(٥٣) م.ن. ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(٥٤) م.ن. ص ١٦٦.

(٥٥) م.ن. ص ١٨٥.

قبلناه، واستمرناه لارتقائنا، إلى الله. والتوحُّد بالله، لا يتمّ قبل التوحُّد بكلّ جزءٍ من أجزاء الوجود، والتّصالح معه، والرِّفق بالنّاس، لأنّهم زادُنا في سفرنا نحو سماويّتنا[٥٦]. المهمّ إذًا، محو الفواصل بين الأنا والوجود، والأنا والله غير المنفصل عن الوجود، وإلغاء ثنائيّة الموت والحياة، فتنهضُ الذّات الصُّغرى إلى وحدة وجودها مع الذّات الكبرى. ويكون الانعتاق. أوليس الله هو الانعتاق من الزّمان والمكان والتجسُّدات[٥٧].

هذه هي الفكرة المرداديّة الأساسيّة: تحويل الحنين الأكبر إلى اتّصالٍ حميم، فعليّ، موحِّدٍ، بالرُّوح الكونيّة، عَبْر الفهم، والتحرّر، ونكران الذّات. فالرّحلة التي بدأتْ، وفي النّفس عزيمة الإيمان، استمكنتْ من رؤية القِمّة قريبة خضراء، ومن رؤية الرّبيع، ينتظر هناك، ومعه عبيره المُحيي. فقِمّة صنّين في العين، غدت قِمّة رجيع الرّوح في القلب[٥٨].

إنّ كلّ محاولة للإبقاء على الانفصال هي جَهل وموت، وبالتّالي خطيئة. فالخطيئة تعني إقامة الحاجز بين الذات الزّائلة، والذات الأزليّة الأبديّة[٥٩]. يجب أن توجَّه كلّ قيم الحياة، وفنونها، وعلومها، وطموحاتها الأُخرى، في اتّجاه هذا الطّريق، في اتّجاه تحرير الإنسان من حُجب الزّمان والمكان، من المشموليّة إلى الشّموليّة[٦٠].

بات واضحًا، من خلال كلّ ذلك، أنّ التقدّم الحضاريّ والثقافيّ لم يَعْنِ لنُعيمه إلّا بقدر ما يخدم المقام الروحيّ التألُّهيّ، والتفهُّم الحرّ للنّاموس الكلّيّ. فرسالته، في رحلته، تكاد تكون رسالة النُّخبة المتغلّبة، وهي نخبة العزلة الخالقة، هي في العالم وليست منه، كما قال مرداد[٦١]،

(٥٦) مرداد، ص ١٩١.
(٥٧) م.ن. ص ٢٨٨، ٢٩٠.
(٥٨) م.ن. ص ١٧، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٣.
(٥٩) م.ن. ص ٢٧٣.
(٦٠) م.ن. ص ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٣.
(٦١) م.ن. ص ٢٩٧.

وهذا ما عبّرت عنه الكرما يوغا حين رأت الخلاص والتحرّر في العمل والعالم، وليس بمنأى عنهما[٦٢] وحين شدّدت على أنّ المعرفة الحقّة، والسّكينة الحقّة لا تأتيان إلّا من داخل. واتّفق لوتس، وهو من الوجوه التي أحبّها نعيمه، في كتابه «المراحل»، مع القائلين بأنّ الغبطة الروحيّة لا تكون بمنأى عن العالم وحركته، وشروره، واضطراباته. قال:

«La pureté s'obtient dans le trouble (de ce monde), par le calme intérieur, à condition qu'on ne se chagrine pas de l'impureté du monde. La paix s'obtient dans le mouvement de ce monde».[٦٣]

إنّ جميع الناس متساوون، كما رأى مرداد، في الغاية من وجودهم، لكنّهم يتمايزون في طاقاتهم الارتقائيّة، وفي درجات وعيهم. فإذا كان ثمّة ابنٌ لله قد فهم أُلوهته وحقّقها، فيمكن الجميع، إذا شاؤوا، أن يَصيروا أبناء الله بوساطة روح الفهم القدّوس، وبلوغ التوازن. وقد طالما دعا نعيمه المردادي إلى استلهام روح الفهم هذا، كي ندرك مرادنا الروحيّ[٦٤].

هذه الرّحلة المرداديّة هي رحلة نوح، ورحلة كلّ تائق إلى الرّوح. تَعلّمها الرّفاق في الفلك الجديد. تعلّموا أنّها ليست رحلة خارجيّة، ولا هي قصّة طوفان، وسفينة، وربّان. إنّها مسألة الذّات. فالطّوفان شهوات، والسّفينة الجسدُ، والرُّبّان هو الإيمان.. والتحرّر لاستعادة القامة الإلٰهيّة والخياة.. هو تحرّك القلب والرّوح وحدهما[٦٥] قال مرداد: «لا شغل لمرداد على الأرض إلّا أن يقود الإنسان إلى ميراثه الإلٰهيّ. ها هو قد أعدَّ لكم فُلْكًا بَناها من الفهم المقدّس.. وهي تحملُ قلوبًا طافحةً بالمحبّة للكلّ، ونفوسًا طلّقت ظلالها، وتوشّحَتْ بوشاح النّور.. فَلْيتقدَّمْ كلُّ مَن أراد أن يتوحّد. هكذا علّمتُ نوحًا وهكذا أُعلّمكم»[٦٦]. إنّها الرّحلة من

---

(٦٢) S. Vivekananda, *Les yogas pratiques*, p. 115, 117, 124, 125.

(٦٣) Léon Wieger, *Les pères du système taoïste*, Cathasia société d'Ed., Paris, 1950, p. 30.

(٦٤) مرداد، ص ٢٩٨، ٢٩٩.

(٦٥) م.ن. ص ٣١٧، ٣٢٠.

(٦٦) م.ن. ص ٣٢٧، ٣٢٨.

الحواس إلى الرؤية، ومن الرؤية إلى الرُّؤيا، ومن الألم إلى القيامة، ومن شمادم إلى مرداد، ومن نيويورك إلى صنّين، ومن الحيوان إلى الإله. هي رحلة ممتعة، هذا هو جواب نعيمه على تساؤله، يوم عاد من أميركا: «إلى أين؟» فهل يستطيع كلُّ ابن بشر أن يغدو، على مثال مرداد، هو الرِّحلة، والطَّريق، والوصول المغتبط، هو «الفُلك والمذبح والنّار»، أو أنّه سيبقى فريسة للعواصف أي للجهل الذي يحجب عنه حقيقة الله(٦٧).

إذا شئنا أن نقيم موازنة بين رحلة روّاد المهجر الثلاثة، نقول: إنّ نعيمه والرِّيحاني التقيا، على صعيد الشّكل: الطّريق، العقبات، المشاهد الخارجيّة في كثير من جوانبها كالمنحدر الصخريّ، والهيكل، والطّريق الضيّق، والعودة إلى الرُّموز التوراتيّة والأساطير(٦٨). في حين أنّ التقاء نعيمه بجبران كان في الجوهر. فاختفاء المصطفى لم يكن في عمق صحراء، كما عند «خالد»، ولم يصحب هذا الاختفاء حالة غموض. وعدَ بالعودة في جسدٍ آخر. قال بوضوح، إنّ الإنسان هو الطّريق، وهو السّالك فيه، وهو المستقلّ في معرفته لله، والقادر على أن يُصبح المُحيط كلّه، أي الذّات الإلهيّة(٦٩). ولا يختلف «مرداد» عن المصطفى، فكلاهما حمل رسالة تألُّه الإنسان. لكنّ نعيمه ميّز بعض اتّجاه الأوّل من بعض اتّجاه الثاني، قال إنّ المصطفى الجبرانيّ لم يتحرّر كُلّيًا، في حين أنّ مرداد أكمل دوراته، وتألّهت ذاته، قال: «خالد ما يزال سطحيًّا، يعايش الأرض. الرِّيحاني تطوّر روحيًّا في سنواته الأخيرة. كان، أوّلًا، ملحدًا، لا يؤمن بالله، فتحوّلت حياته، من بعدُ، وقال، وهو يُنازع: «يا ربّ

---

(٦٧) مرداد، ص ١٣٩.
(٦٨) الرِّيحاني، كتاب خالد، ص ٢٦٤.
* لم أتوقّف على رحلتَي فوزي المعلوف ونسيب عريضة الشّاعِرَيْن، في طريق الأوّل إلى السّماء «على بساط الرِّيح»، وفي طريق إرم، عند الثّاني، الذي خبر رحلة الصَّلب والدَّم بصدقٍ قلَّ نظيره، وبحرارة إيمان نادر. (راجع بشأنهما كتابَي ربيعة أبي فاضل: فوزي المعلوف شاعر الألم والحلم، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣ - الفكر الدِّينيّ في الأدب المهجريّ، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢).
(٦٩) جبران، النبيّ، ص ١٤، ١٥، ١٩.

ارحمني». أمّا الفروق بين «النبيّ» و«مرداد»، فهي كثيرة، والاتّجاه واحد نحو المصدر الأعلى، عَبْرَ المرور بالحياة الأرضيّة وتطوّرها. أتعجَّب كيف لا يعتقد النّاس بالتقمُّص. فهل يمكن أن يحاسَب النّاس على عمر قصير قضوه في ظلمات العالم؟(٧٠).

ولكي نفهم الموقف المرداديّ بشكل أفضل، لا بُدَّ من ربطه بُجذوره. قال أحد الباحثين إنّ الرِّسالة المتجسِّدة، في كتاب نعيمه، هي هاجس أنطاكيّ مشرقيّ، أراد من خلاله، أن يُمثّل دور المعلّم الهادي إلى الحقيقة، كما انتهت إليه، وهي، في بُعدها الصَّحيح، الحقيقة المسيحيّة، وَفْقًا للنّظرة الأرثوذكسيّة(٧١). وقال آخرون إنّ مَثَلَ نعيمه الأعلى هو «الإنسان – الإله». وهو تركيب غامض، معقَّد، أسقطته «أناه» المأخوذة بِدَلَهِ التألُّه(٧٢)*. وردّ كثيرون على صاحب «مرداد»، متّهمين إيّاه ببعث «الوثنيّة القديمة» على طريقة شلّنغ (Schelling 1794-1821) الّذي حاول فهم المسيحيّة على ضوء الأساطير الوثنيّة – المسيحيّة، فقال إنّ فكرة الوحي المسيحيّ تأسَّسَت على الوثنيّة، وإنّ المناخات الميثولوجيّة هي الّتي أسَّسَتْ لمسألة الوحي كما طُرحت في الأديان(٧٣). وقد نصح بعضهم لنعيمه بحرق الكتاب لأنّ مسألة العودة.. ومسألة القول بأنّ حبّة الرَّمل هي الله.. لا تمثّلان سوى خلط وتدجيل(٧٤). ورأت بعض المراجع أنّ في الكتاب مذهبًا دينيًّا خاصًّا.. يتنافى مع العقائد المسيحيّة(٧٥). إنّ تنوّع

---

(٧٠) مقابلة خاصّة معنا (٢٧ أيلول ١٩٨٥).

(٧١) من حديث للدكتور نديم نعيمه بحضور الأديب طنسي زكّا.

(٧٢) مقالة «جبران ونعيمه: دراسة سيكولوجيّة مقارنة» لغازي براكس، عن كتاب في ذكرى جبران لسهيل بشروئي وألبير مطلق، مكتبة لبنان، ط ١، ١٩٨١، ص ١١١.

* الدّلَه هو ذهاب العقل من عشق أو غمّ.

(٧٣) راجع: إبراهيم الخوري، مرداد في غربال الحقيقة، البرازيل، لا.ت. ص ١٠. أيضًا: Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, p. 467, 468.

(٧٤) يوحنّا الخوريّ، ردّ على ميخائيل نعيمه في مرداد، صيدا، ١٩٥٦، ص ٣٨، ٧٠، ١١٤، ٢١٣.

(٧٥) نعيمه، سبعون، ج٣، ص ٢٠٢.

هذه الآراء، وتضاربها، يعني أنّ مواقف نعيمه، في «مرداد»، ليست قريبة المتناول، ولا تكشف دائمًا عن نفسها، فَكلّ قارئ يجتهد ليؤوّل تلك المواقف، ويحكم فيها انطلاقًا من عقائده، ومنظاره الذّاتيّ. فما هي جذور كتاب نعيمه، وكيف نرى إليه بمنأى عن تأثير تباين الآراء حوله. واستنادًا إلى النّصّ عينه؟

٦ - جذور عديدةٌ لفكرةٍ واحدة

إنّ جذور «مرداد» (وفيه معنى الرّدّة أو العودة)، لا تختلف في حقيقتها، عن جذور نعيمه في كتاب «المراحل». فالطّريق إلى النّيرڤانا نعبرها، بوذيًّا، بكسر قوّة الشّهوات، والتخلّص من أوهام المادّة والمحسوسات، وعبور دُردور الألم والولادات. والطّريق إلى الطّاو، يعبرها، لاوتسيًّا، مَنْ لا يُميّزُ الإنسان من الطّبيعة، والسّماء، والطّاو، ومَن يستشعر الغربة على الأرض، ومَنْ لا يطمع في امتلاك شيء، ويقنع، ويعرف، وينعتق بفهم، ومحبّةً، وطواعيةً للنّظام. والطّريق إلى ملكوت السّموات، مسيحيًّا، لا تَتِمُّ إلّا بالطُّهر، والإيمان، والمحبّة(٧٦).

ففي مرداد، إلى الجذور الأفلاطونيّة المتمثّلة بالإنسان الظّلّ، والإنسان النّور، وجمع كُلّ الظّلال، من قِبَل البطل، وإحراقها في الشّمس، نجد بشارة الخلاص من الألم بالتغلّب على الموت الوهم، بوذيًّا، وعلى حياة اللحم والدّم(٧٧). كما يأتي التيّار اللاوتسيّ (القرن السّادس قبل المسيح) ليسندَ الأفكار الأفلاطونيّة، البوذيّة، حول الفهم المقدّس، والنّاموس الأزليّ الأبديّ(٧٨)، والحرّيّة، والإرادة الكلّيّة

---

(٧٦) راجع مقالة نعيمه: «ثلاثة وجوه»، في المراحل، نوفل، ١٩٧١، ط ٦، ص ٧-٥٤.

(٧٧) مرداد، ص ٨٨، ٨٩، ١٣٩، ١٩٣، ٣٢٧.

(٧٨) ● إنّ معظم أفكار نعيمه حول لاوتس والنّظام الكونيّ، والتحرّر من علائق الوجود، ونكران الذّات، والارتقاء، والخضوع للنّاموس أو النّظام، والتنزّه عن الحواس، وفهم مسألة العود للتحرّر، وانسحاب النظام الكلّيّ على أشياء الوجود وجزئيّاته...
إنّ معظم هذه الأفكار موجود في كتاب لاوتس (Tao-Tei-King): Léon Wieger,
Les pères du système taoiste, Paris, 1950 p. 18, 19, 23, 30, 34, 49.

المنظّمة، والبيضة الأمّ[٧٩]. أمّا الإنجيل فكان لنعيمه مصدر أفكار وصور، وقيم، ولم يكن هاجس نعيمه هو العقيدة المسيحيّة، كما تصوّرتها الكنيسة. إنّ كثيرًا من العبارات هو إنجيليّ، لكنّها وقعت في سياقات، ومقامات، تخدم وحدة الوجود والعودات إلى التجسُّد، ولا تعتقد أنّ الإنسان يُخلَّص بالمسيح، وحده، بل يُخَلِّص بالطّرق الّتي أشرنا إليها ليُصبح هو المسيح، وابنَ الله، والله[٨٠].

وإذا قرأنا جوانب من التُّراث الأرثوذكسيّ، فإنّا نجد أنّ الخلاص كائن بالمسيح «فالمسيح الإله جاءَ واتّحد من أجلنا بجسدٍ، وصُلب، ومات، ودُفن. ثُمّ انبعث، وصعد إلى الآب بجسده صعودًا بهيًّا. وبه سيأتي، ويخلِّص الذين يعبدونه حسنًا»[٨١]. فالمسيح هو مانح القيامة للجميع[٨٢]، وهو يخلّص العالم، وهو المولود من الآب، قبلَ الدّهور، ولادة تعلو على العقول، وهو يقدّم الأكاليل للأبطال القدّيسين الذين يُحبّهم[٨٣]. وتُناجي الأرثوذكسيّة (وقد عايشها نعيمه في فلسطين وروسيّا ولبنان) المسيح قائلة: «قدّسْ عبيدك»، «أيُّها العادلُ وحدك»، «أيُّها المسيح خَلِّصني أنا الشّقي»، «يا مَن هو بطبيعته غير متألّم، أتوسّل إليك أن تشفي آلامَ نفسي»[٨٤]. هذه الصورة للمسيح الفادي لم تعد ملامحها هي هي، كنسيّةً، في فكر نعيمه، بل صار الإنسان هو مُفْتَدٍ لنفسه. قال نعيمه:

---

(٧٩) مرداد، ص ١٧، ١٠٢، ١٠٥، ٢٦٥، ٢٩١.

(٨٠) نقرأ في مرداد العبارات الآتية: الويل لمَن يسمعون فلا يسمعون، والويل لمَن يُبصرون فلا يُبصرون (ص ٨٢)، الويل ثمّ الويل (ص ١٤٧، ١٤٨)، لا تضطّربا واجلسا في سَلام (ص ٨٨)، فانطلق بسلام (ص ١٥٠)، الله نور وليس يعرف النور إلاّ النّور (ص ٨٩)، صَلّوا إذهبوا بسلام (ص ٩٣)، أقول لكم (ص ٩٦ وغيرها)، أعطنا آية لنؤمن (ص ١٠١)، ما جئت لأدين العالم بل لأرفع عنه الدَّينونة (ص ١٠٢) أثبتوا في مرداد (ص ٢٣٧)، الضفّة الثانية (ص ٢٥٨)، لا تُطالبوا العالم بما لا تُطالبونَ به أنفسكم (ص ٣٢٥).

(٨١) المعزّي، صحّحه ونقّحه وهبة الله صرّوف، منشورات مطرانيّة الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٠.

(٨٢) م.ن. ص ١١.

(٨٣) م.ن. ص ١٣، ٢١، ٣٧.

(٨٤) عن: تريوديون، ص ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٥٧.

«كيف لدم غير دمي أن يغسل عنّي خطيئة متأصّلة في دمي، لأنّ دمي هو الذي ارتكبها؟ وكيف يكون المسيح ابنَ الله «الوحيد»، ولا أكون أنا كذلك ابن الله؟»[٨٥]. وبعد «سبعون»، أكّد نعيمه في «مرداد» موقفه، قال: «إنّكم أنتم كذلك أبناء الله، وإنّ الرّوح القدس يعمل فيكم بغير انقطاع. إعملوا مع الرّوح، فالذين يعاكسون الرّوح يُطيلون أسرهم، ويمدُّون في عذابهم»[٨٦]. مَن يتأمّل هذا الموقف يجده لا ينسجم مع الصّورة الأرثوذكسيّة القائلة: «إنّ أعظم العجائب حصل فيكِ أيّتها النّعجة الخائبة من الدّنس، لأنّكِ ولدتِ الحمل الرّافع خطايا العالم»[٨٧]. واضح، هُنا، أنّ رحلة المسيحيّ هي في اتّجاه المسيح مخلّصه، في حين أنّ الاتّجاه النعيميّ هو نحو الذّات لأنّ خلاصه لا يأتي من خارجها. وإذا عَلِمْنا أنّ نعيمه، في مُناجاته الوجوه الثلاثة، في كتابه «المراحل»، قَبِلَ معظمَ ما أتى به بوذا، ولاوتس، وناقش معظم القضايا الإنجيليّة الّتي تناولها، فإنّنا نُدرك لماذا نزع كُلّيًا، في مرداد، إلى القول بتألّه الإنسان، بعد النموّ الرّوحيّ الدّائريّ، الصّاعديّ. ويبدو أنّ قراءته لكتاب لاوتسو -Tao (Tei-King، كانت حاسمة في حياته الفكريّة والروحيّة. دَعْ ما فتح له إمرسون وثورو من آفاق على البوذيّة وغيرها.

رأى إمرسون أنّنا «آلهة»، من درجات دُنيا، نرتقي بالحبّ إلى كمال أُلوهتنا. ووقف إمرسون، وإلى جانبه المفكّرون المثاليّون التّعاليّون، ليقول بأنّ طريق الخلاص هي التّحرّر من عبء الحواس، ومن المادّة وشهواتها، وبأنّ الكون كلّه كائن في حبّة الرّمل. وشدّد ثورو على التحوّلات الخُلقيّة والروحيّة، متشوّقًا إلى المُطلق، كما صوّرته «الفيدا». وقد قصد المرتفعات للتأمُّل، بدلًا من الكنيسة. وقرأ في مكتبة إمرسون، بوذا، وكونفوشيوس، ولاوتس. فلا شكّ في أنّ هذين التعاليّين (إمرسون

---

(٨٥) سبعون، نوفل، ج ١، ١٩٧٧، ص ٢٧٧.

(٨٦) مرداد، ص ٢٩٨.

(٨٧) عن: تريودبون (ترتيبات الصيام المقدّس)، ص ٢٠٦.

وثورو) قد تركا أثرًا بيّنًا في مواقف نعيمه(٨٨).

إنّ نعيمه، كما بدا لنا من خلال نصّه وموقفه، هو أقرب إلى الغنوصيّة، والثيوصوفيّة، والتّعاليّة، منه إلى الجذور الكنسيّة. وهو تعاطف مع التيّارات الغربيّة التي سعت، من لوثر إلى كانط، إلى غوتي ونيتشه وتولستوي، نحو نمطٍ من الوثنيّة الجديدة، تؤلّه الإنسان، ونحو مواجهة حادّة ما بين الأدب والدّين، كانت نتيجة المواجهة الأولى ما بين الإنسان والله(٨٩). واتّجه نعيمه، بالتالي، نحو حلوليّة ترى الجوهر الإلهيّ في مظاهر الوجود، وتدعو إلى التّخلّي عن الأنا والأنانيّة، لتوسيع مساحة الذّات، والارتقاء بها متطهّرةً، فتغدو، هي المحدودة، لا محدودة، وتذوب لتخلد في عظمة الذات الكبرى(٩٠). وهل نقول إنّه نزع نحو فيثاغوريّة متجدّدة، (Pythagore vers 582-507 av.j.c) آتية من أعماق الباطنيّات الفينيقيّة، والكلدانيّة، والمصريّة، والقائلة بالعودات إلى التجسُّد (Réincarnation)(٩١).

أ – الرّحلة الغنوصيّة والرّحلة المرداديّة

عندما نذكر الغنوصيّين، تسترجع الذّاكرة الأصول الهلينيّة، البابليّة، المصريّة، الإيرانيّة، اليهوديّة، المسيحيّة. إنّها مزيج، ويتلّون هذا المزيج بما تلّون به الفكر المرداديّ: المعرفة الإشراقيّة الألوهيّة. هذه المعرفة

---

(٨٨) *Les pages immortelles de Emerson*, choisies par E. Lees. Masters, Ed. Corréa, Paris, p. 36, 82, 100, 167.

أيضًا: Léon Wieger, *Les pères du système taoïste*, p. 2.

* قالت اللاوتسيّة: «Ces êtres sensibles vont et viennent au fil d'une évolution circulaire: naissance, croissance, décroissance, mort, renaissance et ainsi».

(٨٩) Léopold Levaux, *Religion et littérature*, Casterman, Tournai, Paris, 1946, p. 63, 77.

(٩٠) E. W. F. Hegel, *Esthétique*, Flammarion, 2ème V. Paris, 1979, p. 87.
E. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. par Jean Hyppolite, T. 11, Ed. Montaigne, Paris, 1941, p. 233.

(٩١) Joseph Head et S. L Cranston, *Le livre de la Réincarnation*, Ed. de Fanval, Paris, 1984, p. 77, 256.

العميقة تحمل المرءَ إلى شِرْكة فاعلة في الوجود الإلهيّ[٩٢] بالمعرفة وحدها تُحقّق الكمال والسّلام والفعل الزّاهد، وتنقل الإنسان من عالم غربته، هنا، إلى الله النّائي عنها، كما ترى الغنوصيّة. فالرِّحلةُ - المعرفة الغنوصيَّة تبحث عن الله النّائي، والخفيّ على العقل العاديّ، في حين أنّ نعيمه يبحث عن هذا الله فيه هو، وفي كلّ جزئيّات الكون[٩٣].

وقد ميّز الغنوصيّون الله المتعالي، غير المعروف من قبل النّاس، من الإله، كما ورد في التوراة، وهو خالق العالم، ولنعيمه نظريّة الأرباب، في هذا السّياق. لكنّ ما يهمّنا هو اتّفاق نعيمه والغنوصيّين، هنا، على الطّريق، وهو المعرفة التي تُشعِلُ الوحي في الذّات، وتُبطِل الجهل الموات. فمَن يُساهم في عمليّة الإشعال هذه؟ إنّه مرداد المتغلِّب، كما رأينا. وهو عند الغنوصيّين، المرسَل من قِبَلِ العالم النُّورانيّ:

(Messager venu du monde de lumière)

يعبر هذا المرسَل حواجز الأراكنة أي الأرواح الّتي تُعيق فعلَ التحرُّر، وينهض بالذّوات الأرضيّة بطاقةٍ أُعطيتْ له. وهذا العمل الخلاصيّ قائم منذُ ما قبل الخلق[٩٤] وتقضي الرِّحلة الغنوصيّة بارتفاع الرّوح، عَبْرَ الكواكب السّبعة، أو الأيونات الاثني عشر - (Les Éons) - (العوالم) - بزخم المعرفة، لتتّحد بالجوهر الإلهيّ. فكُلّما اغتنت هذه الطّاقة، كان التحرّر أفعل، وكان الارتقاء أسرع[٩٥] واتّفق الغنوصيّون مع لاوتس، كما اتّفق المهجريّون، على أنّ العارف المرسَل، المصعَّد الرّوحانيّ، غريبٌ على الأرض، قريبٌ من السّماء. من هُنا عذابه العذب، وَسْط البشر، وحلمُه الدّائم بنقلهم منهم إليه، من أرضهم إلى سمائه، ومن ثيابهم إلى ثيابه:

---

(٩٢) Hans Jonas, *La Religion gnostique*, Flammarion, trad. de l'anglais par Louis Evrard, 1978, p. 54, 56.

(٩٣) *Ib.* p. 65, 67.

(٩٤) *Ib.* p. 67, 68.

(٩٥) *Ib.* p. 69, 73.

«On quitte le vêtement terrestre pour le vêtement de lumière»[٩٦]

ولا بدّ، في الرِّحلة الغنوصيّة، أيضًا، كما في المرداديّة، من كَسرِ الكثرة بالوحدة، وكَسْح الظُّلمة بالنور، والمادّة بالرّوح. من هُنا التوافق الغنوصيّ، النُّعيميّ، الأفلاطونيّ، على إعادة الرُّوح إلى بلدها بتحريرها من سجنها. وتأتي صورة الإنسان، هُنا، ضحيّةً ومخلِّصًا، معًا، جاهلًا وعارفًا، مقيّدًا وحرًّا. وانتصاره على تناقضاته، يعني أن يتقبَّل العناصر الّتي تُنقذ الرُّوح، وتُطلقها في نورانيّة الطّريق[٩٧] أن يكون فاعلًا، لأنّ المعرفة فعلُ حياة، كما قال لاوتس (Car savoir est un acte)[٩٨]. ومتى ظلّ الإنسان مقيّدًا فكره، وروحه بالدُّنيا، فمِنَ الصّعب أن يفعل فيه النِّظام أو أن يدخل في جاذبيّة الحرّيّة المطلقة. قال لاوتس:

«La liberté d'esprit est nécessaire pour entrer en relation avec le principe»[٩٩]

وهذا ما سمّاه الغنوصيّون: «الدّخول في المساحة الدّاخليّة» أي مساحة الغبطة النهائيّة[١٠٠] ولا يتمّ ذلك، غنوصيًّا، وتعاليًّا، وثيوصوفيًّا، كما سنرى، إلّا بالعودات. وما دامت التجسُّدات المتكرّرة قائمة، فالغربة دائمة. المرسَلُ من النّورانيّات يتجسّد بأشكال مختلفة لينقذَ الآخرين من سباتهم، أو موتهم، أو سكرهم. و«هرمس»، عندهم، هو موقظُ النّيام. وقد طالما تكرّرت في أدبهم أفعال التيقُّظ والنُّهوض[١٠١].

وثمّة نزعة غنوصيّة، من بين نزعات كثيرة، اعتبرتْ ملكوت السّموات فينا، وجعَلَتْه في الحاضر، وليس في المستقبل[١٠٢] (Le

(٩٦) Hans Jonas, *La Religion gnostique*, p. 69, 73, 76.

(٩٧) *Ib.* p. 89, 93.

(٩٨) *Les pères du système taoïste*, p. 58, Ib. p. 33.

(٩٩) *Ib. p. 33.*

(١٠٠) Hans Jonas, p. 109.

أيضًا: Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, gallimard, Paris, 1973, p. 25.

(١٠١) Hans Jonas, p. 110, 111.

أيضًا: Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, gallimard, Paris, 1973, p. 25.

(١٠٢) =Robert M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Ed. du Seuil, Paris,

royaume n'est pas futur mais présent). وحول مسألة المعرفة، هذه، وحياة الملكوت فينا، نقرأ لنعيمه: «إنّ المعرفة تأتيك دون جهد منك، هي معرفة لا قيمة لها. فكيف بتلك المعرفة إذا كانت معرفتك لنفسك، وللحياة الأزليّة - الأبديّة الّتي تعمل فيك»[١٠٣] شبيهٌ بقوله هذا مبدأُ الكرما يوغا، كما عبَّر عنه ڤيڤا كاناندا: «إنّ للإنسانيّة هدفًا هو المعرفة. الفلسفة الشرقيّة برمّتها تتوق إلى تحقيق هذا الهدف. وعبثًا نبحث عن الخارج، فكلّ معرفة حقّة تنبع من داخلنا»[١٠٤]. هكذا تكون الجذور النّعيميّة، كالجذور الهندوسيّة، والغنوصيّة، خارج الإطار الجغرافيّ، وضمن الإطار المجرّاتي الرُّوحي. واتفق نعيمه مع الغنوصيّين على أنّ الرُّوحانيّ يطير ويُحلّق[١٠٥]. لكنّ سمعان السّاحر حاول الطّيران، متحدّيًا مار بطرس وصلواته، فسقط أرضًا، وكان سقوطه موتًا[١٠٦] ولا نَنْسَ الصّمت الفيثاغوريّ، والغنوصيّ، والأرقشيّ - المرداديّ. فتلاميذ فيثاغور كانوا يتذوّقون السّكينة خمس سنوات. وهكذا كانت العودة إلى المثوس، عند الغنوصيّ، كما هي في «مرداد»، للفهم، ولإضاءة المستقبل في ضوء الماضي. وبالتّالي، فالموقف من الموت، عند ڤالنتن (Valentin) الغنوصيّ، وعند غيره، ارتبط بمعرفة الحقيقة، بالعودات لتحقيق الحياة، باكتساب الخبرات للتحرّر. وهذه الجواء ليست بعيدة عن الثيوصوفيّين، كما لم تكن بعيدة عن زينون العاقل الّذي نصح برؤية الموت وأعيننا مبصرة[١٠٧]. فأين التقت رحلة «مرداد» برحلة الثّيوصوفيّين؟

1964, p. 124.=

(١٠٣)نعيمه، المجموعة الكاملة، المجلّد السّابع، دار العلم للملايين، ١٩٧٤، (يا ابن آدم)، ص ٥٢.

(١٠٤) Swami Vivekananda, *Les yogas pratiques*, p. 13.
* «Le but de l'humanité est la connaissance, le seul idéal que nous propose la philosophie orientale, aucune connaissance ne vient de l'extérieur. Tout est en nous».

(١٠٥)مرداد، ص ٦٤، ٢٦٣.
أيضًا: Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, p. 59, 61, 62.

(١٠٦) *Les gnostiques*, p. 61.

(١٠٧) Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, p. 73, 74, 79, 80, 81, 91, 92, 150.
* «Entrer dans la mort les yeux ouverts».

ب - الرّحلة المرداديّة - الثيوصوفيّة

هذه الثيوصوفيّة قالت بدورها إنّ سمعان السّاحر (Simon le magicien) عندما ادّعى أنّه «الله الآب»، كان يُشير إلى كونه تجسُّدًا إلهيًّا لأبيه. لذلك ظهر أمام النّاس بأنّه حاملُ قدرة الله وعظمته[١٠٨]. وقد ظهر الوهْنُ في هذه الادّعاءات، عندما بدا أنّ الرُّسل دفنوا هذا السّمعان، وبسقوط كثافته الجسديّة، برهن أنّه لم يَغْدُ ملاكًا، أو إلهًا، أو روحًا كبرى.

ونصحت الثّيوصوفيّة للإنسان بمعرفة من كان هو في السّابق، قبل أن يعرف مَن هو الآن. وهذه تساؤلات طرحها نعيمه على نفسه، في «سبعون»، وهو عائد من روسيا، عندما تخلّى عن طبعه واسترساله الإيمانيّ، وأخذ يَجْبَهُ العقائد المسيحيّة بعقله وشكّه، شأن ما فعل الرّيحاني، من قبل، في «المحالفة الثلاثيّة»[١٠٩]. هذه الثّيوصوفيّة التي استوحت الهندوسيّة، وتيّارات باطنيّة أخرى، وحاولت إسقاطها على غير جانب من جوانب الفكر المسيحيّ، دعت، أيضًا، إلى الولادة الجديدة (التي حدَّث عنها المسيح نيكوديموس، يوحنّا ٣)، كي يستمكن المرءُ من معايشة ملكوت الله[١١٠]. على أنّ الاجتهاد الثيوصوفيّ ركّز على أنّ تعاليم يسوع تشيرُ، في ذاتها، إلى العود وتنبّاه[١١١]. وعلى مثال الهندوسيّة، قالت إنّ الواحد الأحد (L'unique un) هو هذه الوحدة المرصوصة الأبديّة ما بين الرُّوح (Pourousha) والمادّة (Prakriti). والرّوح وحدها مثّلت الحقيقة، في حين أنّ المادّة هي مجرّد وهم[١١٢]. ومن البدهي أن يلمس قارئ «من وحي المسيح» لنعيمه تأثيرات الثيوصوفيّين في نزعتَي نعيمه التقمّصيّة والحلوليّة.

---

(١٠٨) H.P. Blavatsky, *La Doctrine secrète*, Adyar, Paris, 1971, V.III, p. 70.

(١٠٩) راجع بشأن الأفكار الثيوصوفيّة حول العودة إلى التجسُّد كتاب بلافاتسكي.
La Doctrine secrète, VIII, p. 74
• «Il faut que l'homme sache qui il était avant d'arriver à savoir qui il est».

(١١٠) Ib. p. 74.

(١١١) أشارت بلافاتسكي إلى: يوحنّا ١، ٣. لوقا ٢٠.

(١١٢) Ib. Blavatsky, V.5, p. 190.

وللثيوصوفيّة نظرة إلى نوح على أنّه الكامل، حامي الحياة. وهو رمز الرّوح الهابط في الجسد، ورمز الخلق بالنّسبة إلى الإنسانيّة، ورمز الانخطاف الروحيّ[١١٣]. ونوح هذا، هو الذي يُحيي المادّة، وهو من التّياتين - الآلهة، كما تصوّرته الثيوصوفيّة، وربطت صورته بصورة ملكيصادق، ملك السّلام، والعارف الله ذاتيًّا، وممثّل المسيح السّابق، ورمز جميع الأمم[١١٤]. وهذا النُّوح الثيوصوفيّ، هو عند الكلدان، المنقَذ والمنتقِل حيًّا إلى السّماء، مع السّبعة التّياتين - الآلهة[١١٥] وقد رَبَطَتِ الثيوصوفيّة ما بين زوجة نوح، وأمّ التّباتين، لأنَّ كِلَيْهما أمٌّ لمانوس (Manous) المخلِّص، والمخلَّص. كما ربطَتْ ما بين نوح وآلهة الوثنيّين - من قبل، أمثال أُوزيريس وغيره[١١٦].

إنَّ كلَّ هذه المجاري الثقافيّة تساعدنا على فهم أسباب لجوء نعيمه إلى الرّمز النُّوحي، وإلى البِناءِ الأسطوريّ، وإلى مزج الفلسفة بالدّين، بالرّواية، بالشّعر، بالوعظ والإرشاد، بالتصوّف في كتاباته عمومًا، وفي «مرداد» خصوصًا. لقد جعل نعيمه من نوح رجلًا مستنيرًا في فكره وقلبه، واتّخذه ترجمانًا لأفكاره، ورمزًا لروح كونيّة محرِّرة للحياة[١١٧]. وكان «مرداد» نعيمه ورفاقه تسعة، وهكذا رأينا مؤسّسي «الصليب الورديّ» (La Rose-Croix) تسعة. ممّا يُشير إلى أنّ العدد ليس مجرّد مصادفة، بل هو رمز لتعاطف نعيمه مع هذه الجماعة. كما أنَّ إلحاحه، في مرداد، على الرّقم سبعة، جاء تعاطفًا مع فيثاغور، والثيوصوفيّة، لكونه عدد الكمال والاكتمال. والعددان ٩ و٧ يمثّلان، معًا، رمز الألوهيّة والقداسة، ونهاية مرحلة، والاندفاع نحو مرحلة جديدة. فبَيْنَ العدَدَيْن يتمّ اتّحاد الكمال

(١١٣) Blavatsky, *La Doctrine secrète*, p. 181, 188, 190.

(١١٤) Ib. p. 489.

(١١٥) Ib. p. 176

* (Tit - Theus ou Tityus = le divin déluge = 7) Blavatsky, p. 177.

* أشارت في الجزء الأوّل من «العقيدة الباطنيّة» إلى أن التراث الكلدانيّ هو مصدر حيويّ من مصادر التّوراة. *La D.S.* (P. LIII, Adyar, Paris 1965).

(١١٦) Ib. V.S. P. 178, 484.

(١١٧) سبعون، ج ٣، ص ٢٠٠.

البشريّ بالكمال الإلهيّ[118].

ولا تستغربنّ كلام نعيمه على «البيضة الأمّ»، وعلى الإله الجرثومة، كيف يتمدّد، من أدنى درجات الحياة إلى أسماها، حتّى يخرج من قشرة البيضة الأمّ، مخترقًا الزمان والمكان[119]. وهو تعبير عزيزٌ على قلوب الثيوصوفيّين، كما على لاوتس، وعلى الهندوسيّين. فَـ«براهما» هو الذي وضع البيضة الذهبيّة، رمزَ دائرة الوجود الكونيّ[120]. ورمزُ البيضة هذا نراه في التُّراثات الإنسانيّة عند السُّوريّين، واليونان، والفرس، والمصريّين. وتعني البيضة، في بعض ما تعني، عالم الوجود، وفُلك نوح، حافظ الحياة[121]. ومن المفيد أن نتذكّر، في هذا المقام، أنّ ڤيشنو (Vichnou)، في الهندوسيّة، أمرَ ببناء فُلك، وفيه مانو (Manou)، المخلّص مع السَّبعة[122].

ولا لزوم لتكرير المفهوم الثيوصوفيّ لله، فهو الذّات الكونيّة الّتي منها كُلّ شيء، وإليها كلُّ شيء. وكلُّ حركة، أو شعشعة، أو حياة في الوجود ترمزُ إلى الألوهة[123]. وكلّ معرفة هي معرفة ما كان، وما هو كائن، وما سيكون في الوجدان الإنسانيّ. ومعرفة الرُّوح المطلق، ما هي في جوهرها، سوى وعي ذاتنا في جوهر هذا المطلق[124].

وقد تبنّى نعيمه، كما رأينا، الموقف البوذيّ الثّيوصوفيّ بعدم تمييز الخالق من المخلوق. فليس هناك من خالق أوحد. ولا يمكن أن يخلق اللاّمتناهي أيّ شيء محدود. فالپارابراهمان (Parabrahman) هو الكلّي

---

(118) راجع بشأن هذه الأفكار: Gérard de Sède, *La Rose Croix*, Éd. J'ai lu, Paris, 1978, p. 19.

أيضًا: مرداد، م.س. ص ٤٣، ٤٦، ٤٧.

(119) مرداد، ص ٢٩٣.

(120) H. Blavatsky, *La D.S.*. T. II, Éd. 1970, Adyar, Paris, p. 71.

(121) Ib. p. 72.

(122) Ib. V.5. p. 174.

(123) Ib. T. 1, 1965, p. XXVII, XXVIII, XXIX.

(124) Ib. p. XXXIII

المطلق، روحُ الطّبيعة الخالد الخفيّ، لا يمكن حَدّه بوصف أو إدراكه وتصوّره (Inconcevable et innommable)[١٢٥]. وما أكثر ما يستحضر القارئ صوت أيّوب وسفره، في هذا المجال، حين قال: «ألعلّك تسبرُ غورَ الله أم تبلغ إلى كمال القدير؟ هو علوّ السموات، فماذا تفعل؟ وهو أعمق من مثوى الأموات فماذا تدري؟»[١٢٦].

والرِّحلة الثيوصوفيّة - المرداديّة هي نفسها بالنّسبة إلى وحدة الأنفس المفردة، والنّفس الكلّيّة (Sur-Ame Universelle). على أنّ الفلسفة الباطنيّة، عند الفريقَين، لا تبشّر بأيّ خلاصٍ مَجّانيّ يُعطى من خارج، بل هي الـ Ego - الذات المجاهدة، عَبْرَ عوداتها وتَجسُّداتها، تصل إلى تحرُّرها واتّحادها بالرّوح الكونيّة. والله الذي في السموات، الذي نُصلّي له، ليس سوى هذه الشّعلة الروحيّة داخل الإنسان. فليس من إله خارج الإنسان[١٢٧]. وفي هذا السّياق، يمكن القول: إنّ الشّعلة الروحيّة الكائنة في كُلّ ذات مفردة، بإمكانها، مَتى شُحِنَتْ بالزَّخم النُّورانيّ، أن تحوّل الميْتَ إلى خالد[١٢٨]، وأن تحمِلَ ذاتها، عَبْرَ مناجاة «أجني» (Agni) وڤارونا (Varuna) وغيرهما من الرّموز - الآلهة، إلى التحرّر بالتوحُّد (يتّحد الأتمن - الذات المفردة، بالبرهمن - الذات الجامعة)[١٢٩].

ويمكن القول، أيضًا إنّ الفلك الجلجامشيّ سبق فُلْك نوح و«مرداد» إلى محاولة فهم الحياة، والتغلّب على الموت بالصّراع، والتيقُّظ، والصّلاة، والتألّه. ناجى جلجامش شمش لتكون الطّريق إلى الخلود في

---

(١٢٥) H. Blavatsky, *La D.S.* V. VI, p. XXXIII, XXXV, XC.

(١٢٦) الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر أيّوب، ف ١١، ٨-٩.

(١٢٧) Ib. Blavatsky, V. VI, p. XVIII.

أيضًا: H. Blavatsky, *La clef de la théosophie*, Éd. Adyar, 1976, p. 96, 166, 306.

(١٢٨) Joseph Head, *le livre de la Reincarnation*, p. 81,83.

أيضًا: Joseph Chaine et René Grousset, *Littérature religieuse*, Paris 1949, p. 636, 644.

• الأوپانيشاد قالت بالتقمّص (Samsâra). فالأعمال الحاضرة لها حساباتها في المستقبل والحياة الحاضرة هي نتاج سابقة لها (*Litt. relig.* p. 644).

(١٢٩) Louis Rénou, *Anthologie Sanskrite*, Payot, Paris, 1947, p. 13, 18.

منجىً من العقبات القاسية. وحاول نعيمه المردادي أن يحقّق أقصى انسجام مع النّظام الكونيّ، ليكشف عن ألوهته هو، من خلال هذا الانسجام. على أنّ الاثنين اكتشفا أنّه لا بدّ من البكاء، والشّقاء، والتمزّق. فالرّحلة إلى الحياة، والتألّه، والخلود، ليست سهلة. وقد أرهقت الرّحلة كلا الرّجلين، مرداد وجلجامش، وطوّح بهما طول الطّريق. على أنّ جلجامش سلّم بأنّ الخلود للآلهة، وحدها، وبأنّ منتهى سعادته في إكمال دوره الاجتماعيّ والإنسانيّ، في ظلّ عشبة الألوهة المغنّية. في حين أنّ قدر مرداد كان الحياة، ومعرفة الحياة، والغبطة مع الحياة، والتألّه(١٣٠).

إنّ هذا ألفكر الشّرقيّ، على تنوّعه، يُلحّ على نقل دائم لمفهوم النّموّ والتطوّر، من الإطار العلميّ، التكنولوجيّ، الخارجيّ، الماديّ، إلى الإطار الروحيّ الدّاخليّ، بغية معرفة الإنسان، وتنمية إرادة التألّه فيه(١٣١). والنّقلة هذه، أخذت طريق نُضجها المهجريّ، من «خالد» الذي هجسَ كما هجس رومان رولان وطاغور، بأقصى الانسجام والسّلام ما بين الرُّوح الشّرقيّ، والجسد الغربيّ(١٣٢)، إلى المصطفى ومرداد، اللّذين شاءا أن تتحرّر الذّات الصُّغرى من تغرُّبها عن الذّات الكبرى لتجد خلاصها، بعد تطهُّر وتنوُّر. «وإذا ما عرف الطّالب أنّه برهمَن صارَه إلى الأبد... وإذا ما شحَذَ فِكره، استخرج من ذاته برهمن»(١٣٣). بهذا المعنى، لا تختلف الأتمن، الألوهة الذّاتية في الفرد، عن الرُّوح الكونيّة. ولكي تغدو الأتمن هي الرُّوح، وتعرف معرفة شاملة، يلزمها عودات عديدة إلى دُنيا الجسد. والانتصار الأكبر يعني العودة بالجسد الروحانيّ النّورانيّ وليس التُّرابيّ، ابن المعاناة.

---

(١٣٠) Cahier Evangile, *Gilgamesh*, Éd. du Cerf, trad. par Florence Malbran-Labat, Paris, 1982, p. 55, 56, 68, 70.

(١٣١) Edmond Roche Dieu, *La pensée occidentale face à la sagesse de l'orient*, Payot, Paris, 1963, p. 34.

(١٣٢) Ib. Edmond Roche Dieu, p. 45.

(١٣٣) يوحنّا قمير، الهند، نوفل، ط ١، ١٩٩٥، ص ٨٥.

خاتمة

رأينا كيف اجتهد ميخائيل نعيمه، بعد أن أخرج جسدَه من سجن نيويورك، ليُخرج ذاته الباطنيّة من سجن هذه الدُّنيا، وتكراراتها، ورتابتها. حاول أن يُسرِّع الوصول إلى نهاية طريق التألُّه بإبطال العودات. ولكي تبطل العودات، لا بُدّ من احتمال جلجثة الدّم، والصَّلب، والتضحيات. فجاء مرداد ليعلّم أنّه بالتضحية يكون التألُّه، بالتّرك والتطهُّر يكون الاتّحاد، بالعبور من الذات المحدودة في غرائزها، إلى الذات المتحرّرة في أُلوهتها، تكون الغبطة النّهائيّة.

لم تكن رحلة مرداد نعيمه مجرّد رحلة أديب، أو فيلسوف، أو رجل دين، بل كانت رحلة رسول تألُّه، في اتّجاه كائنات تسعى، وهي في درجات روحيّة متنوّعة، إلى الكمال. فمِنهم الذين استَهْوتْهم حياة الجاه والمال والملذّات فظلّوا في جهلهم، ومنهم مَن عبروا بعض الطّريق إلى ذواتهم الحقّة، ومنهم مَن لامسوا القِمّة بعد اكتشاف ذواتهم الحرّة بالمعرفة، والارتقاء، والنقاء. جاء مرداد ليجذب هؤلاء إلى فوق، ليكشف عن الحقيقة أمام أعينهم، ليكسر غربتهم دالّاً قلوبهم إلى أنّهم أجزاء عضويّة في الكينونة الكلّيّة، ولا مجال ليكونوا غرباء عن الكلّ الواحد، ولا مجال للانفصال والاستقلال. فكلّما غوّروا في داخلهم، واغتنت أرواحهم، اقتربوا من وحدتهم، وكُلّما انسلخوا عن ذواتهم، وعن الناموس الكلّيّ الواحد، عاشوا في شقاء. أراد مرداد البوذيّ، الهندوسيّ، اللاّوتسيّ، التّولستويّ، الثّيوصوفيّ، الغنوصيّ، المسيحيّ أن يفتح أمام الإنسان نافذة العودة إلى التجسّد، وهي مرتبطة بعدالة الله، ونافذة وحدة الوجود، وهي تقرِّر مصير كلّ إنسان، يشدّه الحنين إلى محوره.

فهل إعطاء الفرص المتكرِّرة، للعودة إلى التجسُّد، يقلِّل من قيمة حياتنا الحاضرة؟ وهل إلقاء مسؤوليّة الخلاص على الإنسان نفسه، عَبْرَ وعيه الغاية من وجوده، وتخطّيه الصُّعوبات لصنع حرِّيّته، تقلِّل كلُّها من دور الله الخالق، الحيّ، المحيي.. والذي يختار بنفسه خاصّته؟ وهل الفرص المعطاة للإنسان، كي ينسى ماضيه، وينطلق في اتّجاه مستقبله،

تردّه متهاونًا، بليدًا، لامباليًا، ما دامت الفرص ستأتي ثانية، وسيعود إلى الحياة التي استعْذَبها في مظاهرها وملذّاتها؟ ولِمَ تأجيل الخلاص إلى عودات متتالية؟ ولِمَ إلغاء قيم الثّواب والعقاب، وهي سلطة الله على خلقه، قالت بها الأديان السماويّة، وألحّت عليها مرارًا؟

وهل يجوز أن يتساوى كلُّ إنسان بالمسيح، في جواء العودات، وهو القائل: «أنا نور العالم مَنْ تبعني فلا يمشي في الظّلام، بل يكون له نور الحياة»[١٣٤]. إنّ ثمّة تناقضًا بين الكنيسة التي تعدُّ المسيح فاديًا، ومرداد الذي يعدّ كلّ إنسان «مسيحًا» بالقوّة، حتّى يدرك قِمّة تجرّده ووعيه، فيغدو متألّهًا بالفعل. هكذا يتناقض الاتّجاهان في موضوع التألّه، فمسيح الكنيسة نزل ليرفع الإنسان إلى ملء قامته الروحيّة، ومرداد نعيمه ارتفع من حيوانيّته إلى ملء قامته هو، متألّهًا، مبشّرًا بالتفوّق، والتألّه، طريقًا وقدرًا لكلّ إنسان. فالمسيح المردادي إنسان تألّه، وليس إلهًا تأنّس، وهكذا كان مرداد، وهكذا كان نعيمه في رحلتهما.

أمّا أن يكون مرداد، والأنبياء، والله، وحبّة الرّمل، والحيوانات، من دائرة واحدة، يزيد قَدْرها بقدر ما تتّحد بالمحور، وتتغرّب، ويتنزل قَدْرها، وَفقًا لبُعدها وتغرُّبها، فهذا موضوع لا يميِّز الخالق من المخلوق، والعاقل من غير العاقل، والرّوح من الشّيء. ففي رحلة البحث عن الحكمة الإلهيّة: «الغمرُ قال: ليستْ فيَّ، والبحرُ قال: ليست عندي، ولا توزَنُ الفضّة ثَمنًا لها، ولا تُبدَّل بأواني الذّهب الخالص»[١٣٥]. وجاءَ في اعترافات القدّيس أوغسطينوس: «تأمّل الطّبيعة، الرِّياح والبحر والسّماء، الشّمسَ والقمر والنّجوم، فقالت جميعًا، ردًّا على سؤاله أين الله: «هو خالقنا لَسْنا إلهك!»»[١٣٦] وجاءَ في القرآن الكريم: «لا تسجدوا للشّمس، ولا للقمر، واسجدوا لله الّذي خلقهنّ»[١٣٧] وقال أيضًا: «على أنّ الشّمس

---

(١٣٤)يوحنّا (٨-١٢).

(١٣٥)سفر أيّوب، (٢٨: ١٤-١٧).

(١٣٦)أوغسطينوس، اعترافات، المطبعة الشرقيّة، ١٩٦٢، ص ١٩٨.

(١٣٧)قرآن كريم، فُصّلت ٤١.

والقمر والنُّجوم هي مسخّراتٌ بأمر الله»(١٣٨). أضاف القرآن الكريم، في سياق آخر: «فلمّا رأى الشمس بازغةً قال هذا ربّي، هذا أكبر. فلمّا أفلت قال يا قومُ إنّي بريءٌ ممّا تُشركون»(١٣٩).

إنّ هذه الشّواهد لتحدونا على اعتبار رحلة مرداد نعيمه ذات طابع دينيّ، فلسفيّ، روائيّ، تخييليّ خاصّ، تنوّعتْ روافدها الثّقافيّة، وتشعّبتْ نزعاتها الفكريّة، وخضعت تطلّعاتها الروحيّة لمؤثّرات هندوسيّة ثيوصوفيّة، جاءت حاسمة في إبعاده عن رحلة الأديان السّماويّة، فكان تأليه الإنسان هو شعار الرّحلة اللامع، شأنه شأن الفكر الغربيّ، كما ظهر مع نيتشه، وفويرباخ، وبليك وغيرهم من الفلاسفة والشعراء الذين راحوا ينافسون الله على الألوهة، ويُحلّون عظمة الإنسان، وإبداعه، محلّ عظمة الله الخالق المبدع.

إنّ كلّ هذا لا يعني أنّنا نقف موقف العداء من رحلة مرداد، ولا يعني أنّنا نعدّها رحلة لاهوتيّة في جوهرها. فهي تميل إلى أن تكون رواية أدبيّة تحمل أفكارًا ذات قيمة، من النّاحية الفنّيّة والروحيّة، تُعلّم الإنسان الانتصار على ذاته، والمصالحة مع الكون، والتّوق إلى عالم الألوهة. وفي هذا الجانب كان نعيمه أديبًا نزّاعًا إلى معالجة أمور الدّين. لكنّ تأثّره بغير ثقافة من الثقافات، وبغير تيّار باطنيّ، وبغير أديب وفيلسوف، جعل رُؤيته تتّسم بشيءٍ من التّعقيد، وتبالغ في تأليه الإنسان، وهو مَن هو!

---

(١٣٨)قرآن كريم، الأعراف ٧.
(١٣٩)م.ن، الأنعام ٧٨.

الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان
الصادر عن مجلس جامعة الدول العربيّة
في ١٥/٩/١٩٩٤

عرض وتحليل ونقد

الدكتور جورج جبّور (*)

أوّلًا: الميثاق. عرضٌ عامّ

وافق مجلس جامعة الدول العربيّة، في دورته /١٠٢/ وتاريخ ١٥/ ٩/ ١٩٩٤، على هذا الميثاق تمهيدًا لعرضه على الدول الأعضاء لتوقيعه والتصديق عليه من قبل الدول الراغبة في الانضمام إليه. هذا الشرح نشرته مجلّة شؤون عربيّة في عددها رقم /٨٠/ الذي يحمل تاريخ كانون أوّل ١٩٩٤.

وعلمتُ شخصيًّا أنّ مجلس الجامعة وافق على الميثاق بأغلبيّة /١١/ صوتًا مقابل /١٠/ أصوات. وعلمت أيضًا أنّ سورية كانت في

(*) أستاذ محاضر في كلّيّة الحقوق بجامعة حلب (قسم الدراسات العليا)، ومستشار سابق لرئيس الجمهوريّة السوريّة. عضو المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان. - لقد ألقيتُ أجزاء من هذا المقال محاضراتٍ في كلٍّ من الدريكيش (٤/ ٧/ ٩٥) وصافيتا (١٣/ ٧/ ٩٥) ودمشق (١٨/ ٩/ ٩٥) وكلّيّة حقوق جامعة حلب (١٠/ ١٢/ ٩٥) لمناسبة اليوم العالميّ لحقوق الإنسان. كما أُلقيتْ في حمص (٢٤/ ٣/ ٩٦) وأرمناز (٩/ ٤/ ٩٦).

طليعة الدول الموافقة، وأنّ المملكة العربيّة السعوديّة كانت طليعة الجهة الأخرى.

ويتألّف الميثاق من ديباجة مطوّلة ومن /٤٣/ مادّة. وهذه الموادّ الثلاث والأربعون تتوزّع كما يلي:

المادّة الأولى تختصّ بحقوق الشعوب.

والموادّ ٢-٤ تعالج مسألة مدى إلزاميّة الميثاق.

والموادّ ٥-٣٨ تعالج حقوق الإنسان، واحدًا واحدًا.

والمادّتان ٤٠-٤١ تعالجان موضوع لجنة خبراء حقوق الإنسان.

والمادّتان ٤٢-٤٣ الختاميّتان تبحثان في الأمور الإجرائيّة الخاصّة بالتصديق على الميثاق ونفاذه.

ثانيًا: نظرات تحليليّة

١ - الديباجة

تتألّف الديباجة من ثماني فقرات غير مرقّمة، نصفها ذو طابع تاريخيّ، ونصفها الثاني متّصل بالواقع الحضاريّ - السياسيّ الراهن.

ونصّ الفقرة الأولى من الديباجة كما يلي:

«إنطلاقًا من إيمان الأمّة العربيّة بكرامة الإنسان منذ أن أعزّها الله بأن جعل الوطن العربيّ مهد الديانات وموطن الحضارات التي أكّدت حقّه في حياة كريمة على أسس من الحرّية والعدل والسلام».

وفي هذا النصّ نجد تعبيرين قوميّين عربيّين متميّزين هما الأمّة العربيّة والوطن العربيّ[1]. أمّا جوهر الفكرة فإلحاح على العراقة التاريخيّة للوطن

(١) عن أهمّية تعبيري «الوطن العربيّ» و«الأمّة العربيّة»، وتاريخهما الدستوريّ أنظر: جبّور: العروبة والإسلام في الدساتير العربيّة (طرابلس لبنان، جرّوس برس، ط/٣ /١٩٩٥).

العربيّ، وهي عراقة لا يماري بها معظم العرب إن لم نقل كلّهم. إلّا أنّ بعض غير العرب قد يعترض على تسمية تلك البقعة الجغرافيّة التي كانت مهد الحضارات باسم «الوطن العربيّ». قد يقال: أصبحت تلك البقعة الوطن العربيّ، لكنّها لم تكن وطنًا عربيًّا يوم كانت مهد الديانات. وليكن موقفي واضحًا: أحبّ الصياغة الراهنة، ولكنّني أتفهّم موقف مَن قد ينتقدها.

أمّا الفقرة الثانية من الديباجة فنصّها كما يلي:

«وتحقيقًا للمبادئ الخالدة التي أرستها الشريعة الإسلاميّة والديانات السماويّة الأخرى في الأخوّة والمساواة بين البشر».

ويتجلّى في هذه الفقرة تمييز للشريعة الإسلاميّة عن غيرها، وهو أمر حقّ، فغالبيّة العرب تدين بالإسلام، والشريعة الإسلاميّة تراث حضاريّ لجميع العرب. إلّا أنّ ما يلفت النظر ورود تعبير «الديانات السماويّة الأخرى». وكما نعلم ثمّة ديانتان سماويّتان أخريان، لا ديانات. لماذا ورد النصّ بالجمع لا بالمثنّى؟ لا أدري. هل كان في ذهن واضعي النصّ «الديانة الصابئيّة» مثلًا؟ أم هل كان ثمّة تحفّظ من ذكر المسيحيّة واليهوديّة تحديدًا؟ ولا بأس من أن أضع هنا نصًّا بديلًا كما يلي:

«وتحقيقًا للمبادئ الخالدة في الأخوّة والمساواة بين البشر، تلك المبادئ التي أرستها الشريعة الإسلاميّة متابعَةً وتكملةً للمسيحيّة واليهوديّة».

كذلك يصحّ أن نجعل الكلمات الأخيرة من الفقرة السابقة كما يلي (ولعلّه البديل الأفضل):

«أرساها الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة».

ولم تثر لديّ الفقرة الثالثة من الديباجة أيّة ملاحظة، ونصّها كما يلي:

«واعتزازًا منها بما أرسته عبر تاريخها الطويل من قيم ومبادئ إنسانيّة

كان لها الدور الكبير في نشر مراكز العلم بين الشرق والغرب، ممّا جعلها مقصدًا لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والثقافة والحكمة».

أمّا الفقرة الرابعة، وهي آخر فقرة من النصف الأوّل ذي الطابع التاريخيّ، فنصّها كما يلي:

«وإذ بقي الوطن العربيّ يتنادى من أقصاه إلى أقصاه، حفاظًا على عقيدته، مؤمنًا بوحدته، مناضلًا دون حرّيّته، مدافعًا عن حقّ الأمم في تقرير مصيرها والحفاظ على ثرواتها».

وتثير هذه الفقرة إشكالًا واحدًا على الأقل يتمثّل في تعبير «حفاظًا على عقيدته». إذا كانت العقيدة تشير إلى الدين فإنّ هذا التعبير يستبعد نحوًا من خمسة عشر مليون عربيّ لا يشاركون معظم العرب دينهم. وكان يمكن أن يقال «حفاظًا على مبادئه السامية»، فيزول الإشكال[٢].

بعد هذه الفقرات ذات الطابع التاريخيّ، تأتي أربع فقرات متصلة بالواقع الحضاريّ - السياسيّ الراهن. نصّ هذه الفقرات كما يلي:

«وإيمانًا بسيادة القانون وأنّ تمتّع الإنسان بالحرّيّة والعدالة وتكافؤ الفرص، هو معيار أصالة أيّ مجتمع،

«ورفضًا للعنصريّة والصهيونيّة اللتين تشكّلان انتهاكًا لحقوق الإنسان وتهديدًا للسلام العالميّ،

«وإقرارًا بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلام العالميّ،

«وتأكيدًا لمبادئ ميثاق الأمم المتّحدة والإعلان العالميّ لحقوق

---

(٢) تمّ في دستور اتّحاد الجمهوريّات العربيّة، وبجهدٍ من سورية، تفادي النصّ على أنّ الإسلام دين الدولة. كذلك لم ينصّ دستور دولة الوحدة المؤقّت على دين للدولة. ثمّة في التقاليد الدستوريّة والسياسيّة السوريّة تمسّك بعدم قبول أيّ نصّ يمكن أن يُصوَّر على أنّه تمييزٌ بين المواطنين على أساس الدين (أنظر: جبّور «السمات المميّزة في صياغة الدساتير السوريّة»، المناضل، العدد /٢٦٧/ تمّوز - آب ١٩٩٤، ص ٨-١٩).

الإنسان وأحكام العهدين الدوليّين للأمم المتّحدة بشأن الحقوق المدنيّة والسياسيّة والحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام».

وترد على هذه الفقرات الملاحظات التالية:

١) ثمّة إشارة إلى رفض الصهيونيّة التي تشكّل هي والعنصريّة انتهاكًا لحقوق الإنسان وتهديدًا للسلم العالميّ. هذا النصّ الذي يكاد يشير إلى عنصريّة الصهيونيّة، والذي يعالج العنصريّة والصهيونيّة على أنّهما مترادفان، وهو نصّ درجت عليه الأدبيّات العربيّة حتّى أوائل التسعينات، هل تحفّظت عليه أيّ من الأطراف العربيّة ذات الصلة التعاقديّة بإسرائيل؟ أي هل تحفّظت عليه مصر والأردنّ وفلسطين؟ لا أدري[٣].

٢) في الفقرة التي تشير إلى العنصريّة والصهيونيّة لا نجد أثرًا لما نصّت عليه لاحقًا المادّة /١/ الفقرة (ب) من الميثاق، حيث ترد مقولتان معطوفتان على مقولتي العنصريّة والصهيونيّة وهما: «الاحتلال والسيطرة الأجنبيّة». في الفقرة (ب) المشار إليها أعلاه يرد ما يلي: إنّ العنصريّة والصهيونيّة والاحتلال والسيطرة الأجنبيّة هي... تحدّ للكرامة الإنسانيّة وعائق أساسيّ يحول دون الحقوق الأساسيّة للشعوب، ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها». لماذا لم يُذكر الاحتلالُ والسيطرةُ الأجنبيّة في الديباجة؟ هل ثمّة حكمة في ذلك؟ وما هي؟[٤]

---

(٣) في ١٠/١١/١٩٧٥ صدر عن الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة القرار /٣٣٧٩/ الذي وصف الصهيونيّة بالعنصريّة. ثمّ ألغت الجمعيّة هذا القرار في ١٦/١٢/١٩٩١. لمزيد من التفصيل بشأن معنى هذا القرار، أنظر: جبّور: العنصريّة الصهيونيّة والمجتمع الدوليّ (دمشق، دار المعرفة ١٩٩١). قاد المغفور له الدكتور فائز الصائغ، وهو فلسطينيّ عمل مستشارًا للوفد الكويتيّ، الجانب العربيّ في مناقشة مشروع القرار عام ١٩٧٥ أمام الجمعيّة العامّة.

(٤) تتمسّك سورية دائمًا بإثبات تعبيرَي «الاحتلال والسيطرة الأجنبيّة» لدى ذكر كلّ ممارسات مدانة. وبالطبع فلسورية مصلحة مباشرة في هذا التمسّك لأنّ أرضها (الجولان) محتلّة من قبل إسرائيل.

٣) تشير الفقرة الأخيرة من الديباجة إلى عدّة وثائق دوليّة عن حقوق الإنسان، وتشير إلى وثيقة واحدة أخرى هي إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام. لماذا لم تشر إلى الإعلان الإفريقيّ لحقوق الإنسان في وقت نعلم فيه أنّ ثلثي العرب أفريقيّون؟ لا أدري. وأرى أنّه يحسن أن نضيف إشارة إلى الإعلان الأفريقيّ توثيقًا للصلة بين العرب والأفريقيّين. ومن المعلوم أنّ الميثاق الأفريقيّ الذي صدر عام ١٩٨١ ينصّ في ديباجته على أنّ الدول الأعضاء... «تلتزم بالقضاء على الاستعمار والاستعمار الجديد والفصل العنصريّ والصهيونيّة وتصفية قواعد العدوان العسكريّة...»

بعد الملاحظات السابقة على نصفي الديباجة التاريخيّ والراهن، تبقى لنا ملاحظة كبرى. لم تذكر الديباجة حلف الفضول، وهو تجمّع قام في مكّة قبل البعثة النبويّة بعقدين أو أقلّ، ويمكن اعتباره أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم. من الإنصاف لتاريخنا، ومن المفيد لنا في واقعنا الراهن، أن نخصّ حلف الفضول بذكر خاصّ في الديباجة. واقترح على القادة العرب إضافة فقرة إلى الديباجة يكون موضعها بعد الفقرة الأولى منها ويكون نصّها كما يلي:

«واستمرارًا في التقاليد العربيّة التي أتى بها حلف الفضول حين تعهّد أصحابه ألّا يدَعوا بمكّة مظلومًا من أهلها أو من سائر الناس إلّا كانوا معه على ظالمه حتّى تردّ مظلمته».

ثمّ تأتي فقرة ثالثة وهي التي كانت ثانية، ونصّها كما قلت قبل قليل: «وتحقيقًا للمبادئ الخالدة التي أرستها الشريعة الإسلاميّة والديانات السماويّة...»

٢ – المواد

م/١/: حقوق الشعوب: لهذه المادّة فقرتان كما يلي:

المادّة (١): آ – لكافّة الشعوب الحقّ في تقرير المصير والسيطرة

على ثرواتها ومواردها الطبيعيّة، ولها، استنادًا لهذا الحقّ، أن تقرّر بحرّيّة نمط كيانها السياسيّ وأن تواصل بحرّية تنميتها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

ب - إنّ العنصريّة والصهيونيّة والاحتلال والسيطرة الأجنبيّة هي تحدّ للكرامة الإنسانيّة وعائق أساسيّ يحول دون الحقوق الأساسيّة للشعوب، ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها».

هذه المادّة الأولى الواضحة التي تبتدئ بها موادّ الميثاق، مقتبسة من المادّة الأولى من العهدين الدوليّين الخاصّين بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة وبالحقوق المدنيّة والسياسيّة. وقد أحسن صائغو الميثاق إذ قدّموا فقرة حقوق الشعب فجعلوها مادّة أولى[٥]. في مثل هذا التقديم إشارة بارعة الدلالة إلى أنّ أهمّ ما يشغل الذهن العربيّ في مجال حقوق الإنسان هو أنّ حقّ العرب، كأمّة، يعاني من حالة ضعف وانتهاك. ولا تتوقّع من أمّة منتهكة حقوقها أن يكون أفرادها مصوني الحقوق. وما سبق مقاربة أولى للعلاقة بين حقوق الشعب وحقوق الفرد، ولا تكفي هذه المقاربة الأولى لاستيعاب كلّ جوانب الموضوع.

وتشير الفقرة (ب) في آخر كلمة فيها، وهي كلمة إزالة، إشكالًا لا بأس به. في مطلع الفقرة ذكرٌ لأربعة شرور هي: العنصريّة والصهيونيّة والاحتلال والسيطرة الأجنبيّة. وتوصف هذه الشرور بأنّها تحدّ للكرامة الإنسانيّة - وهي كذلك حقًّا -. ثمّ إنّ الكلمات الأخيرة في الفقرة توجب «إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها». هل الإزالةُ محمولةٌ على الممارسات أم على الشرور ذاتها؟ من الممكن أن نقول: لا فرق. ليس ثمّة فرق بين جوهر الشرّ وممارساته. فالشرّ لا يعبّر عن جوهره إلّا

(٥) بدأت منذ منتصف الخمسينات، وتبلورت في الستّينات، نزعةٌ تُناقِض حقوقَ الشعوب بحقوق الأفراد التي اعتنى بها الإعلان العالميّ. لمزيد من التفصيل انظر: جبّور، العرب وحقوق الإنسان، (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠) ولا سيّما الصفحات ٣٣-٣٦ الخاصّة بالعرب وحقوق الشعوب.

بالممارسة (وفي هذا القول ميل إلى المذهب الظواهريّ). ولكن إذا كانت إزالة ممارسات الصهيونيّة واجبًا، فهل إزالة الصهيونيّة نفسها واجب أيضًا؟

المواد ٢-٤: مدى إلزاميّة الميثاق: يشمل الميثاق كلّ إنسان موجود على أرض الدولة الملتزمة به دون أيّ تمييز. وهذا نصّ المادّة /٢/: «المادّة (٢): تتعهّد كلّ دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل لكلّ إنسان موجود على أراضيها وخاضع لسلطتها حقّ التمتّع بكافّة الحقوق والحرّيات الواردة فيه دون أيّ تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسيّ أو الأصل الوطنيّ أو الاجتماعيّ أو الثروة أو الميلاد أو أيّ وضع آخر دون أيّ تفرقة بين الرجال والنساء».

وبداية تثير هذه المادّة، كما تثير نظيرتها المادّة /٢/ من الإعلان العالميّ، نقطة الفصل بين تعبيرَي الجنس والعنصر. هل هما واحد أم اثنان؟ ثمّ إنّ كلمة لغة تبعث على النظر. أساسُ القوميّة اللغةُ في معظم الحالات، ولكلّ دولة في الأرجح لغة رسميّة. هل في النصّ على لغة رسميّة في الدساتير تمييز ضدّ مَن لا يتكلّمون تلك اللغة؟ في السنوات الأخيرة حيث يتدفّق الناطقون بالإسبانيّة مهاجرين - لاجئين إلى غرب الولايات المتّحدة الأمريكيّة، أخذت عدّة ولايات في تلك المنطقة تضع في دساتيرها نصًّا يشير إلى أنّ اللغة الأمريكيّة هي اللغة الرسميّة. وثمّة من دعاة حقوق الإنسان مَن ينتقد مثل هذا النصّ باعتباره تمييزيًّا.

وتثير كلمة «دين» إشكالات أعمق. في كلّ دولة تقوم على أساس الدين تمييز مُخِلّ بحقوق الإنسان. إسرائيل مثلًا دولة قامت على أساس الدين. هي لا يمكن لها إذن فعليًّا أن تساوي بين مواطنيها بغضّ النظر عن دينهم. وهذه المسألة تتفاقم الآن في إسرائيل لأنّ عدد سكّانها من العرب بلغ الخمس - رغم كلّ موجات المستوطنين القادمين من روسيا وبلاد أوروبّا الشرقيّة -. وهؤلاء العرب مستفيدون من هامش الحرّية التي تسمح به إسرائيل، فهم مطالبون أشدّاء بإلغاء التمييز القائم ضدّهم على أساس

الدين. وليهود مثل يشعياهو لايبوفيتز ويوري ديفبس وإسرائيل شاحاك كتابات هامّة جدًّا توضح التمييز القائم في إسرائيل على أساس الدين. ثمّ إنّ كلّ دولة تصف نفسها بأنّها مسيحيّة أو إسلاميّة فهي إنّما تجعل من نفسها، بمجرّد التسمية، دولة تمييزيّة. لذلك يأخذ التميز شكلًا محدّدًا حين ينصّ الدستور على دين للدولة، سواء كان هذا الدين الإسلام أو المسيحيّة. ويطول الحديث إن أحببنا أن ننعم النظر مليًّا في هذا الأمر الذي كانت له أدبيّاته الموسّعة في اللغات الأجنبيّة، وله أهمّية خاصّة الآن في البلاد العربيّة التي تنشط بها معًا دعوات دينيّة ودعوات تطالب بمزيد من التقيّد بحقوق الإنسان. وأكتفي أن أشير هنا إلى أنّني مطّلع على إثارة للموضوع في دوريّاتنا السوريّة. نُشر قبل سنوات مشروع ميثاق إسلاميّ لحقوق الإنسان وضعته لجنة برئاسة الدكتور عدنان الخطيب الأمين العامّ لمجمع اللغة العربيّة. عقّبتُ على هذا المشروع في مجلّة المعرفة السوريّة مشيدًا بفقرة عدم التميز فيه، إذ شملت عدم التميز على أساس العقيدة. وقلت لعلّ هذا المشروع الوحيد من بين ما رأيت من مشاريع إسلاميّة بشأن حقوق الإنسان الذي ينصّ على عدم التميز على أساس العقيدة[6]. بعد مدّة قرأت في مجلّة نهج الإسلام بحثًا للدكتور أحمد الحجي الكرديّ، الأستاذ في كلّية شريعة دمشق، ينتقد به المشروع ويركّز على نقطة عدم التميز مستغربًا عدم التميز على أساس العقيدة. ثمّ قرأت ردًّا على الدكتور الكرديّ بقلم الدكتور وهبة الزحيليّ وهو أيضًا أستاذ في كلّية شريعة دمشق وكان في عداد أعضاء اللجنة التي ترأسها الدكتور الخطيب[7].

---

(٦) «وأظنّ - ولا أقطع - أنّ كلمة العقيدة (أو الدين) لا ترد في مشاريع أخرى شاهدتها لحقوق الإنسان في الإسلام» (ص /١٨١/ من مجلّة المعرفة العدد /٣٥١/ كانون أوّل ١٩٩٢». والمقال بعنوان: «حقوق الإنسان في الإسلام» ص ١٧٧-١٨٩).

(٧) نهج الإسلام (مجلّة تصدرها وزارة الأوقاف السوريّة). مقال الدكتور زحيلي في العدد /٥٠/ السنة /١٣/ ١٤١٣هـ ١٩٩٢م وعنوانه: «تصحيح أوهام في مقال حقوق الإنسان» ص /١٧٤/. أمّا مقال الدكتور الكرديّ ففي العدد الذي سبقه مباشرة.

وأحبّ أن أختم هذه الجزئيّة من البحث بالقول الواضح: أرى في النصّ على دين للدولة شبهةً لتمييز يتنافى مع اللغة السائدة لمواثيق حقوق الإنسان، وأرجو أن يكرّس الفقهاء العرب من المشتغلين بالدساتير وبحقوق الإنسان مزيدًا من الوقت والجهد لبحث هذه النقطة المرهفة بهدف الوصول إلى توفيق سليم بين مادّة دستوريّة عزيزة عاطفيًّا على كثير من العرب، بل وعلى معظمهم (وهي الإسلام دين الدولة) وبين شرط عدم التمييز على أساس الدين الذي هو أساس في حقوق الإنسان وفي فكرة المواطنيّة. وأعلم بالطبع أنّ ثمّة وجهة نظر محترمة جدًّا ترى أنّ هذا التوفيق السليم مستحيل[٨].

ثمّ إنّ من المناسب أن نختم الكلام في المادّة /٢/ بالإشارة إلى أنّ اعتناق المساواة وإلغاء التميز أمر مشكور إلّا أنّه في واقع الأمر متعذّر. وهكذا يبقى عدم التمييز، بمعناه الكامل، هدفًا يستحيل بلوغه وإن كان علينا دائمًا أن نتّجه في عملنا وفكرنا نحو ذلك المستحيل.

والمادّة /٣/ من الميثاق نصّها كما يلي:

(أ) «لا يجوز تقييد أيّ من حقوق الإنسان الأساسيّة المقرّرة أو القائمة في أيّة دولة طرف في هذا الميثاق استنادًا إلى القانون أو الاتّفاقيّات أو العرف، كما لا يجوز التملّص منها بحجّة عدم إقرار الميثاق لهذه الحقوق أو إقرارها بدرجة أقلّ».

(ب) «لا يجوز لأيّة دولة طرف في هذا الميثاق التحلّل من الحرّيّات الأساسيّة الواردة فيه والتي يستفيد منها مواطنو دولة أخرى تتعامل وتلك الحرّيّات بدرجة أقلّ».

وقد يكون في الفقرة (أ) عامل التباس، إلّا أنّ المعنى المستخلص

(٨) يسود اعتقاد لدى كثيرين أنّ الغرب يفصل دائمًا بين الدين والدولة. في الدول ذات الأنظمة الملكيّة ما يزال ثمّة اقترانٌ بين الدين والدولة. وفي دولة كالسويد وضعت خطّة دستوريّة لإكمال الفصل بين الدين والدولة بحلول عام /٢٠٠٠/ (لوريان، *L'Orient* ١٩/٦/١٩٩٥).

منها هو التمسّك بإطلاقيّة حقوق الإنسان وأبديّتها إطلاقيّةً وأبديّةً تتجاوز القانون أو الاتّفاقيّات أو العرف.

أمّا الفقرة (ب) فواضحة. ثمّة مثلًا حرّية تعبير في سورية أكثر ممّا في بعض الدول العربيّة. فإذا كان ثمّة في سورية كاتب من دولة عربيّة تمارس قيودًا على حرّية التعبير بأكثر ممّا تمارس سورية، فإنّ حرّيته في التعبير إنّما يُفسَح لها المجال في سورية قدر ما يفسح لكاتب سوريّ، ولا يمكن أن نقول لهذا الكاتب: قلّل من حرّيتك في التعبير كي تنسجم في ممارستك حرّيتك هذه مع القيود التي تضعها دولتك.

نأتي بعد ذلك إلى المادّة /٤/ بفقراتها الثلاث الهامّة. هذه المادّة ينبغي أن تُقرَأ بكلّ الحرص في الدول النامية، ومنها دولنا العربيّة.

تقول الفقرة (أ):

«لا يجوز فرض قيود على الحقوق والحرّيات المكفولة بموجب هذا الميثاق سوى ما ينصّ عليه القانون ويعتبر ضروريًّا لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيّين أو النظام العامّ أو الصحّة العامّة أو الأخلاق أو حقوق وحرّيات الآخرين».

كلمة السرّ هنا هي القانون، وتقييد القانون للحقوق والحرّيات المكفولة بالميثاق أمر شائع، ولن يصعب على الشاعر إيجاد الأسباب، حقيقيّة كانت أم متذرّعا بها.

وتأتي الفقرة (ب) لتتابع فكرة إمكان الدولة الحدّ من الحقوق والحرّيات المكفولة فتنصّ على ما يلي:

«ب - يجوز للدول الأطراف، في أوقات الطوارئ العامّة التي تهدّد حياة الأمّة، أن تتخذ من الإجراءات ما يحلّها من التزامها طبقًا لهذا الميثاق إلى المدى الضروريّ الذي تقتضيه بدقّة متطلّباتُ الوضع».

في هذه الفقرة يأتي الحدُّ من الحقوق والحرّيات بإجراءات ولا يأتي بقانون. الإجراءات أقلّ تقيّدا بالشكليّات من القانون. كذلك ليس ثمّة في

الفقرة تحديد لمعنى كلمة «الطوارئ العامّة». ينصرف «المعنى البريء» لإجراءات الطوارئ العامّة إلى إيقاف التمتّع مؤقتًا بحقّ الانتفاع بملكيّة عقار معيّن إذا كان هذا الإيقاف ضروريًّا لمواجهة حالة فيضان نهر أو شبوب حريق. أمّا المعنى غير البريء لإجراءات الطوارئ العامّة فلا ضفاف له.

بعد الفقرة (ب) الخطيرة تأتي الفقرة (ج) لتمثل حدًّا عليها، فهي تنصّ على ما يلي:

«(ج) ولا يجوز بأيّ حال أن تمسّ تلك القيود أو أن يشمل هذا التحلّل الحقوق والضمانات الخاصّة بحظر التعذيب والإهانة والعودة إلى الوطن واللجوء السياسيّ والمحاكمة وعدم جواز تكرار المحاكمة عن ذات الفعل وشرعيّة الجرائم والعقوبات».

ولا ريب أنّ هذه الفقرة ذات فائدة كبرى في صيانة الحقوق.

المادّة /٥/ والحقّ في الحياة والحرّيّة والسلامة الشخصيّة. تنصّ المادّة /٥/ على الحقّ الأوّل للإنسان كما يلي:

«لكلّ فرد الحقّ في الحياة وفي الحرّيّة وفي سلامة شخصه، ويحمي القانون هذه الحقوق».

وهذه المادّة مطابقة للمادّة /٣/ من الإعلان العالميّ، إلّا أنّ مادّة الإعلان العالميّ لا تضيف «ويحمي القانون هذه الحقوق».

المواد: ٦-١٦: حقوق الإنسان والقضاء. مع المادّة /٦/ تبتدئ حقوق الإنسان أمام القضاء وتمتدّ عبر /١١/ مادّة. تقول المادّة /٦/:

«لا جريمة ولا عقوبة إلّا بنصّ قانونيّ، ولا عقوبة على الأفعال السابقة لصدور ذلك النصّ، وينتفع المتّهم بالقانون اللاحق إذا كان في صالحه».

وتتابع المادّة /٧/ موضوع حقوق الإنسان أمام القضاء فتنصّ على

ما يلي: «المتّهم بريء إلى أن تثبت إدانته بمحاكمة قانونيّة تؤمّن له فيها الضمانات الضروريّة للدفاع عنه».

ولي هنا ملاحظة عابرة ولا يصحّ أن تكون كذلك. حبّذا لو أنّ المحاكمة وصفت بالعادلة لا بالقانونيّة. في الأصل: يفترض في كلّ قانون أن يكون عادلًا. في الواقع: ثمّة من القوانين ما ليس بعادل، وثمّة محاكم في عديد من البلاد العربيّة لا يضمن قانونُ إنشائها عدالتّها ولا يوفّر الضمانات الكافية للدفاع.

ومؤخّرا وفي أوّل آب ١٩٩٥ وقبل مضيّ /٥/ سنوات على غزو صدّام للكويت، ألغت الكويتُ محكمَة أمنِ الدولة التي شكّلت إثر التحرير لمحاكمة المتعاونين مع الاحتلال. أمّا القضايا التي كانت أمام المحكمة الاستثنائيّة فقد أحيلت إلى المحاكم الجزائيّة العاديّة. ونعلم جميعًا أنّ محاكم أمن الدولة المنتشرة في عدد من الدول العربيّة هدف مشرَّع أمام المنظّمات الدوليّة غير الحكوميّة المعنيّة بحقوق الإنسان. ثمّ إنّ من الأقرب للمنطق أن تسمّى هذه المحاكم محاكم أمنِ السلطة، لا أمن الدولة[٩].

وتأتي المادّة /٨/ لتنصّ على أنّ «لكلّ إنسان الحقّ في الحريّة والسلامة الشخصيّة، فلا يجوز القبض عليه أو حجزه أو إيقافه بغير سند من القانون ويجب أن يقدّم إلى القضاء دون إبطاء».

وهذه المادّة هامّة جدًّا. وحين كنت قاضي نيابة في اللاذقيّة عام ١٩٦٠، كان التقيّد مطلقًا بسرعة إحالة المقبوض عليه أو المحتجز أو الموقوف إلى القضاء. إلّا أنّ هذا التقيّد المطلق بسرعة الإحالة إلى القضاء لم يكن يستطيع إحباط (الشطارات) الإداريّة: كثيرًا ما كان الموقوف السياسيّ يحتجز ظهر الأربعاء ويحال إلى النيابة قبيل انتهاء الدوام الرسميّ

(٩) لا يعرف أجواء الاستثناء إلّا مَن عاشها. وقد سجّل السيّد العماد مصطفى طلاس في كتابه مرآة حياتي، العقد الثاني (دمشق، دار طلاس ١٩٩٥) بكلّ شجاعة صورة عن أجواء الاستثناء هذه (أنظر صفحة ٨٦٥-٨٦٩).

ليوم الخميس الذي تبتدئ بعده العطلة الأسبوعيّة. هكذا كان من الممكن أن يبقى المحتجز في عهدة الشرطة من ظهر الأربعاء إلى صباح السبت.

وتكمّل المادّة /٩/ غاية الميثاق العربيّ بحقوق الإنسان القانونيّة فتنصّ على أنّ:

«جميع الناس متساوون أمام القضاء، وحقّ التقاضي مكفول لكلّ شخص على إقليم الدولة».

ثمّ تأتي الموادّ: /١٠/ و/١١/ و/١٢/ فتتعامل مع عقوبة الإعدام. لا يلغي الميثاق عقوبة الإعدام، لكنّه يقترب من ذلك. فلنقرأ:

«المادّة /١٠/: لا تكون عقوبة الإعدام إلّا في الجنايات البالغة الخطورة، ولكلّ محكوم عليه بالإعدام الحقّ في طلب العفو أو تخفيض العقوبة».

لنلاحظ هنا أنّ الجناية ينبغي أن تكون بالغة الخطورة حتّى يصحّ أن يحكم الجاني بالإعدام.

أمّا المادّة /١١/ فقاطعة في منعها الحكم بالإعدام في الجرائم السياسيّة.

«لا يجوز في جميع الأحوال الحكم بعقوبة الإعدام في جريمة سياسيّة».

هذا المنع القاطع لإصدار حكم بالإعدام في جريمة سياسيّة ضروريّ في البلاد العربيّة التي كثيرًا ما شهدت وتشهد إصدار عقوبات بالإعدام في الجرائم السياسيّة. ولكن هل حقًّا يمكن وفي مختلف الظروف تمييز الجريمة السياسيّة عن الجريمة العاديّة ولاسيّما في أيّامنا هذه؟ الجريمة السياسيّة بالمعنى التقليديّ للتعبير، هي تلك الجريمة التي تستهدف قلب نظام الحكم عن طريق اعتقال رئيس الدولة مثلًا أو قتله. أمّا الآن، ورئيس الدولة محميّ شخصيًّا من قبل عديد من الحرس، فإنّ قلب نظام الحكم – وهو جريمة سياسيّة – يتّخذ أشكالًا أخرى تكاد تكون الصلة غير واضحة

بينها وبين الهدف النهائيّ.

ثمّ تأتي المادّة /١٢/ لتخرج بعض الناس من دائرة مَن يجوز تنفيذ الحكم عليهم بالإعدام. تنصّ هذه المادّة على ما يلي:

«لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام فيمَن يقلّ عمره عن ثمانية عشر عامًا أو في امرأة حامل حتى تضع حملها، أو على أمّ مرضع إلّا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة».

ولعلّ حظّي سيّء مع صياغة هذه المادّة التي أؤيّد الروح التي أملتها التأييد كلّه. هل يجوز من حيث الأصل الحكم بالإعدام على مَن لم يبلغ بعد سنّ الرشد، أي ثمانية عشر عامًا؟ ثمّ إن كانت لدينا أمّ غير مرضع (شاء الله ألاّ تستطيع الإرضاع بعلّة كاستئصال الثديين مثلًا) فهل يجوز أن تنفّذ فيها حكم الإعدام إذا كان وليدها دون العامين؟ وأخيرًا: ماذا عن الشيخ الطاعن في السنّ؟ رجل حكم بالإعدام وعمره مثلًا ثمانون عامًا، هل تنفّذ فيه الحكم؟ في رأيي المتواضع تحتاج هذه المادّة إلى إعادة نظر صياغيّة أساسها تطبيق قاعدة عامّة تقضي بعدم جواز تنفيذ حكم الإعدام في كلّ حالة يحمل فيها تنفيذ الحكم بالإعدام انتهاكًا لظروف إنسانيّة لا يصحّ انتهاكها.

بعد موادّ الإعدام الثلاث تأتي موادّ ثلاث خاصّة أساسًا بالحبس وهي الموادّ /١٣/ و/١٤/ و/١٥/:

للمادّة /١٣/ فقرتان أولاهما ضدّ التعذيب كما يلي:

«تحمي الدول الأطراف كلّ إنسان على إقليمها من أن يعذّب بدنيًّا أو نفسيًّا أو أن يعامل معاملة قاسية أو لا إنسانيّة أو مهينة أو حاطّة بالكرامة، وتتّخذ التدابير الفعّالة لمنع ذلك وتعتبر ممارسة هذه التصرّفات أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عنها».

وأحبّ أن أعلّق على هذه المادّة بما سمعته من وزير الداخليّة السوريّ أوائل صيف ١٩٩٥. قال لي الوزير إنّ وزارته عاقبت عددًا من

رجال الشرطة لأنهم لم يكونوا إنسانيين بما فيه الكفاية لدى تعاملهم مع بعض الموقوفين. نقلي هذا الحديث عن وزير الداخلية إنّما هو إسهام في تحسيس الوعي العامّ إلى أنّ ممارسة التعذيب جريمة تُعرِّض (أو قد تعرِّض) ممارسها للعقوبة[١٠].

أمّا الفقرة (ب) من المادّة /١٣/ فلا تثير إشكالاً، ونصّها كما يلي:

«لا يجوز إجراء تجارب طبيّة أو علميّة على أيّ إنسان دون رضائه الحرّ».

وتأتي المادّة /١٤/ لتثبت المتعارف عليه: المفلسون لا يحبسون:

«لا يجوز حبس إنسان ثبت إعساره عن الوفاء بدين أو أيّ التزام مدنيّ».

وتنص المادّة /١٥/ على أنّه «يجب أن يعامل المحكوم عليهم بعقوبة سالبة للحرّية معاملة إنسانية».

أمّا آخر مادّة تتعامل مع حقوق الإنسان أمام القضاء ورقمها /١٦/ فهذا نصّها:

«لا يجوز محاكمة شخص عن جرم واحد مرّتين. ولمن تتّخذ ضدّه هذه الإجراءات أن يطعن في شرعيّتها ويطلب الإفراج عنه. ولمَن كان ضحيّة القبض أو الإيقاف بشكل غير قانونيّ الحقّ في التعويض».

وقارئ هذه المادّة لا بدّ إلّا أن يقف عند نقطة صياغيّة. ثمّة في نهاية الجملة الثانية إشارة إلى طلب إفراج عن شخص ليس بالضرورة أن يكون قبض عليه أو أوقف بحسب الجملة عينها وسابقتها.

---

(١٠) وصف عدد من السجناء (السابقين) وقائع تعذيبهم. ولعلّ أبلغ ما قرأت في وصف التعذيب في سورية هو ما أورده المحامي الأستاذ رياض المالكي في كتابه ذكريات على درب الكفاح والهزيمة (دمشق، مطبعة الثبات، ١٩٧٢). أنظر الصفحات ١٠٧-١٣٣. وقع تعذيب المالكي في عهد الشيشكلي.

ثمّ لديّ وقفة ثانية مع هذه المادّة. حبّذا لو أنّ واضعي الميثاق أفردوا مادّة خاصّة بالحقّ في التعويض لمَن قبض عليه أو أوقف بشكل غير قانونيّ. إفرادُ مادّة برأسها للحقّ في التعويض يؤكّد هذا الحقّ، أي يساعد في تقليل حالات القبض أو الإيقاف غير القانونيّ. ثمّ إنّني أودّ أن أسأل الأعلم منّي بالأمر: هل سبق أن حكمتْ أيّ من المحاكم العربيّة بتعويض لمَن قُبض عليه أو أُوقف بشكل غير قانونيّ؟ لا أدري، وأستبعد ذلك، وأرجو أن أكون مخطئًا[11].

المادّة /١٧/: حرمة الحياة الخاصّة: تنصّ المادّة /١٧/ على ما يلي:

«للحياة الخاصّة حرمتها، والمساس بها جريمة. وتشمل هذه الحياة الخاصّة خصوصيّات الأسرة وحرمة المسكن وسرّيّة المراسلات وغيرها من وسائل الاتّصالات الخاصّة».

ولا بدّ لقارئ هذه المادّة من أن تذهب به التأمّلات كلّ مذهب بشأن جدّيّة تطبيقها في عصر الحواسيب. ثمّ إنّ مفهوم الحياة الخاصّة كان مصدر خلافات فقهيّة عديدة حتّى قبل عصر الحواسيب.

المادّة /١٨/: الشخصيّة القانونيّة: تقول هذه المادّة إنّ «الشخصيّة القانونيّة صفة ملازمة لكلّ إنسان». وهذه المادّة التي لا يماري فيها أحد الآن كان يقصد بها تاريخيًّا رفض الرقّ والاستعباد، وفي أيّامنا ثمّة حالات «نقص أهليّة» تشوب الإنسان، كما في بعض حالات المرض، إلّا أنّ الشخصيّة القانونيّة تبقى ملازمة لكلّ إنسان مهما طرأ عليه.

المواد: /١٩/-/٢٤/: علاقة الإنسان بوطنه:

تنصّ المادّة /١٩/ على أنّ «الشعب مصدر السلطات، والأهليّة

---

(١١) لزاهر الفاضل (نجل الصديق الشهيد الأستاذ الدكتور محمّد الفاضل) دراسة قدّمت عام ١٩٩١ لنيل لقب أستاذ في المحاماة عنوانها: المسؤوليّة عن التوقيف الاحتياطيّ. أشرف على الدراسة الأستاذ مظهر العنبريّ الذي كان لفترة وزيرًا للعدل ونقيبًا للمحامين.

السياسيّة حقّ لكلّ مواطن رشيد يمارسه طبقًا للقانون». ولا ريب أنّ هذه المادّة، على بساطتها وبدهيّة الفكرة التي تأتي بها، ثوريّة في الإطار الفكريّ القائم في بعض الدول العربيّة، حيث لا نرى نصوصًا صريحة تشير إلى أنّ الشعب مصدر السلطات. أمّا أهليّة المواطن السياسيّة فأمر له إشكالاته العمليّة الكبرى حتّى لو أقرّ به دستوريًّا وقانونيًّا.

وتنصّ المادّة /٢٠/: «لكلّ فرد مقيم على إقليم دولة حرّيّة الانتقال واختيار مكان الإقامة في أيّ جهة من هذا الإقليم في حدود القانون».

ويتابع النصف الأخير من المادّة /٢١/ الفكرة السابقة نفسها، بينما يأتي النصف الأوّل منها بشيء جديد.

المادّة /٢١/: لا يجوز بشكل تعسّفيّ أو غير قانونيّ منع المواطن من مغادرة أيّ بلد عربيّ بما في ذلك بلده، أو فرض حظر على إقامته في جهة معيّنة أو إلزامه بالإقامة في أيّة جهة من بلده».

وفي الممارسة السياسيّة العربيّة الراهنة ثمّة سلاحٌ قديم تشهره الحكومات في وجه مواطنيها، وهو منعهم من السفر خارج حدود دولتهم. ولهذا المنع ذرائع عديدة تقدّمها الحكومات. فالموظّف ينبغي له أن يأخذ أذنًا من سلطته الوظيفيّة، فقد لا تسمح له مهامّه الوظيفيّة بمغادرة دولته حتّى لو كانت وظيفته شكليّة شرفيّة أصلًا. وأصحاب المهن كالأطبّاء والمهندسين وأصحاب الحرف كالحدّادين والخيّاطين لا بدّ لهم من موافقة نقاباتهم الذين قد يتذرّعون بأنّ هجرة طبيب ما أو مهندس أو حدّاد أو خيّاط قد تؤثّر على «غنى الدولة العامّ» أو على سلامتها العامّة.

وثمّة، بعد، المادّة /٢٢/ التي تنصّ على أنّه «لا يجوز نفي المواطن عن بلده أو منعه من العودة إليه».

وفي بلادنا العربيّة كان النفي السياسيّ دارجًا، وما زال له بعض الوجود.

وتتعامل المادّة /٢٣/ مع موضوع صعب له تاريخه العريق في القانون الدوليّ هو موضوع اللجوء السياسيّ وتسليم اللاجئين. تنصّ هذه المادّة:

«لكلّ مواطن الحقّ في طلب اللجوء السياسيّ إلى بلاد أخرى هربًا من الاضطهاد، ولا ينتفع بهذا الحقّ مَن سَبقَ تتبّعهُ من أجل جريمة عاديّة تهمّ الحقّ العامّ ولا يجوز تسليم اللاجئين السياسيّين». وبداية «أقول: لم أحبّ كلمة «هربًا» وأفضّل لو ينقّح النصّ إلى «اتّقاءً للاضطهاد». فإذا رؤي أنّ لكلمة اتّقاء أصداء مذهبيّة، وضعت كلمة «دفعًا للاضطهاد». ولن أقف عند الأسلوب الذي يصحّ أن يتمّ به طلب اللجوء السياسيّ، فهو أسلوب متأقلم تحدّده الكيفيّة التي يتمّ به الاضطهاد أو التهديد به أو الخوف منه. أمّا عدم الانتفاع بحقّ اللجوء من قبل مَن كان تمّ تتبّعه بجريمة عاديّة فأمر مفهوم. إلّا أنّ المطلوب هنا ممارسة أقصى الحذر في توصيف الجريمة بأنّها عاديّة وفي نفي الصلة السياسيّة عنها أو عن دوافع تحريكها. جريمة تهريب العملة هي مثلًا جريمة عاديّة وليست سياسيّة. وحين كنت أعمل أستاذًا ورئيسًا لقسم السياسة في معهد البحوث والدراسات العربيّة بالقاهرة كنت أمارس بانتظام جريمة تهريب العملة مشاركًا في ذلك كلّ أساتذة المعهد وكلّ موظّفي جامعة الدول العربيّة وعائلاتهم المقيمين في القاهرة. كلّنا كان يبدّل قسمًا من راتبه بالدولار إلى جنيهات مصريّة بسعر السوق السوداء. وحين زار الرئيس السادات القدس وبدأ الشقاق المصريّ - العربيّ رأينا السلطات المصريّة تفتح تحقيقات في جرائم تهريب العملة التي قام بها بعض مَن عرفناهم زملاء لنا في الجامعة، وكان واضحًا أن تتبّع تلك الجرائم العاديّة إنّما كان لدوافع سياسيّة. أمّا مبدأ عدم تسليم اللاجئين السياسيّين - فمبدأ إنسانيّ معروف قديم ولتراثنا العربيّ ثمّ العربيّ الإسلاميّ فضل كبير في تثبيت هذا المبدأ. وفي سورية بالذات كان انتهاك هذا الحقّ السبب المباشر لإشعال نار الثورة السوريّة الكبرى.

ثمّ إنّ المادّة /٢٤/ تبحث في الجنسيّة والحرمان منها والحقّ فيها. تقول المادّة: «لا يجوز إسقاط الجنسيّة الأصليّة عن المواطن بشكل تعسّفيّ، ولا ينكر حقّه في اكتساب جنسيّة أخرى بغير سند قانونيّ». والنصّ واضح لا يستدعي تعليقًا.

المادّة /٢٥/ وحقّ الملكيّة: تنصّ هذه المادّة على أنّ «حقّ الملكيّة

الخاصّة مكفول لكلّ مواطن ويحظر في جميع الأحوال تجريد المواطن من أمواله كلّها أو بعضها بصورة تعسّفيّة أو غير قانونيّة». ولأصل هذه المادّة في الإعلان العالميّ تاريخ طويل من المناقشة والخصومة بين الاتّحاد السوفييتيّ والدول الغربيّة.

وهذه المادّة تقابل المادّة /١٧/ من الإعلان العالميّ ونصّها كما يلي:

«١ - لكلّ شخص حقّ التملّك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسّفاً».

وهكذا فالإعلان العالميّ يعطي كلّ شخص حقّ التملّك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، أمّا الميثاق العربيّ فيتحدّث عن الملكيّة الخاصّة فقط. وبالطبع فقد ولد الميثاق العربيّ في زمن ما يطلق عليه اسم الخصخصة.

المادّتان /٢٦/ و/٢٧/ وحرّية العقيدة والفكر والرأي: تنصّ المادّة /٢٦/ على أنّ: «حرّية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكلّ فرد». وتنصّ المادّة /٢٧/ على أنّ «للأفراد من كلّ دين الحقّ في ممارسة شعائرهم الدينيّة، كما لهم الحقّ في التعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم وبغير إخلال بحقوق الآخرين، ولا يجوز فرض أيّة قيود على ممارسة حرّية العقيدة والفكر والرأي إلّا بما نصّ عليه القانون».

ويلاحظ في المادّة /٢٦/ عدم إدراجها حقّ التعبير عن الرأي. فكأن حرّية الفكر والرأي التي ينصّ عليها الميثاق العربيّ هي حرّية صامتة، وأصرخ: هذا نقص فادح فاضح حبّذا لو يتمّ تفاديه فلا يكون ميثاقنا هزأة المواثيق[١٢]. في الإعلان العالميّ ثمّة المادّة /١٩/ ونصّها:

(١٢) لم أجد في أيّ إعلان أو في أيّ ميثاق خاصّ بحقوق الإنسان حذفًا لحرّية التعبير. هذا وفي محاضرة في نفس هذا المكان (المركز الثقافي العربي في دمشق الجديدة - المزّة) ألقيتها مساء ٨/١٢/١٩٩٠، وتحدّثت فيها تحت عنوان: «مشروع جامعة الدول العربيّة بشأن ميثاق عربيّ لحقوق الإنسان: تحليل وتقويم» أثرتُ هذه النقطة، نقطة غيابِ الحقّ في التعبير. إلّا أنّ صوتي لم يُسمَع كما يبدو!

«لكلّ شخص حقّ التمتّع بحرّيّة الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحقّ حرّيّته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقّيها ونقلها إلى الآخرين، بأيّة وسيلة ودونما اعتبار للحدود».

أمّا المادّة /٢٧/ فيلفت النظر فيها عدم ذكر حقّ الفرد في تغيير ديانته أو عقيدته، وهو حقّ تنصّ عليه المادّة /١٨/ من الإعلان العالميّ. ومن المفهوم أن يغيب النصّ عن حرّيّة تغيير الديانة في ميثاق عربيّ لحقوق الإنسان. وتحضرني هنا نقطة مهمّة جدًّا في حياتنا السياسيّة:

هل يحقّ للفرد المنتسب إلى حزب حاكم في الدول العربيّة أن يغيّر ولاءه فيستقيل؟ هل كان من حقّ الفرد في النظم الداخليّة للأحزاب الشيوعيّة (في الاتّحاد السوفيتي ودول المعسكر الاشتراكيّ سابقًا) أن يغيّر ولاءه؟ هل يستطيع الحزبيّ العربيّ أن «يستقيل» من حزبه أم أنّه في العادة يطرد منه أو يفصل أو يجمّد؟ هذه النقطة جديرة ببحث هادئ لأنّ «منع الردّة» مبدأ لا ينطبق فقط على المسلم (كما يبدو لي)، بل ينطبق أيضًا على الحزبيّين في عدّة بلدان[١٣].

المادّتان /٢٨/ و/٢٩/ والعمل الجمعيّ:

«المادّة /٢٨/ : للمواطنين حرّيّة الاجتماع وحرّيّة التجمّع بصورة سلميّة ولا يجوز أن يفرض من القيود على ممارسة أيّ من هاتين الحرّيّتين إلّا ما تستوجبه دواعي الأمن القوميّ أو السلامة العامّة أو حماية حقوق الآخرين وحرّيّاتهم».

وتنصّ المادّة /٢٩/ على ما يلي:

«تكفل الدولة الحقّ في تشكيل النقابات والحقّ في الإضراب وفي الحدود التي ينصّ عليها القانون».

ولهاتين المادّتين أهمّيّة خاصّة في مجال ممارسة الديموقراطيّة، إلّا

---

(١٣) نشرت السفير (٣١/٨/١٩٩٥) بحثًا مثيرًا للفكر كتبه الأستاذ شوكت أشتي، عنوان البحث: «حقوق الأعضاء في الأحزاب السياسيّة اللبنانيّة: النصوص والتجارب».

أنّ الاستقراء العاديّ يحتّم علينا القول بأنّ حقّ التجمّع النقابيّ ليس محترمًا في معظم الدول العربيّة، وكذلك حقّ الإضراب النقابيّ. وقبل سنوات قليلة أنشئ في دمشق مركز للحقوق والحرّيّات النقابيّة بإشراف الاتّحاد العامّ للعمّال العرب. ولعلّ الخيرَ معقودٌ على هذا المركز في دعم الحرّيّات النقابيّة.

ثمّ إنّ أيًّا من المادّتين لم تتطرّق إلى حقّ التجمّع السياسيّ، وما يعنيه هذا الحقّ من قيام أحزاب سياسيّة.

ونعلم جميعًا أنّ ثمّة تيّارًا فكريًّا قويًّا جدًّا يشترط وجود أحزاب سياسيّة - بل وأحزاب معارضة - لكي يصحّ أن يوصف نظام حكم ما بأنّه ديموقراطيّ. وقد يودّ بعض القرّاء الاطّلاع على دراسة منشورة لي عن حقّ التجمّع السياسيّ في الدساتير السوريّة المتعاقبة منشورة في مجلّة الفكر العربيّ البيروتيّة (تموز - أيلول ١٩٩١ العدد /٦٥/ ص ٩٦-١١٢).

الموادّ /٣٠/ و/٣٣/ والحقّ في العمل: تعالج ثلاث موادّ الحقّ في العمل، وتعالج مادّة لاحقة الحقّ في شغل الوظائف. نصّ هذه الموادّ الأربع كما يلي:

«المادّة /٣٠/: تكفل الدولة لكلّ مواطن الحقّ في عمل يضمن له مستوىً معيشيًّا يؤمّن المطالب الأساسيّة للحياة، كما تكفل له الحقّ في الضمان الاجتماعيّ الشامل».

«المادّة /٣١/: حرّيّة اختيار العمل مكفولة والسخرة محظورة ولا يعدّ من قبيل السخرة إرغام الشخص على أداء عمل تنفيذًا لحكم قضائيّ».

«المادّة /٣٢/: تضمن الدولة للمواطن تكافؤ الفرص في العمل والأجر العادل والمساواة في الأجور عن الأعمال المتشابهة القيمة».

«المادّة /٣٣/: لكلّ مواطن الحقّ في شغل الوظائف العامّة في بلده».

ولفت نظري الاختصار الشديد في المادّة /٣٣/ فعدت إلى ما

يناظرها في الإعلان العالميّ فوجدت المادّة / ٢١/ ذات الفقرات الثلاث، حيث الثانية منها تتشابه بفارق مع المادّة / ٣٣/ في ميثاقنا، إذ تنصّ الفقرة الثانية من المادّة / ٢١/ على أنّ «لكلّ شخص نفس الحقّ الذي لغيره في تقلّد الوظائف العامّة في البلاد». أمّا الفقرتان: الأولى والثالثة من المادّة / ٢١/ فهذا نصّهما، ومن المطالعة يتّضح أنّهما هامّتان جدًّا وربّما حذفتا من ميثاقنا لهذا السبب:

«/ ٢١/ ١ - لكلّ فرد الحقّ في الاشتراك في إدارة الشؤون العامّة لبلاده إمّا مباشرة وإمّا بواسطة ممثّلين يختارون اختيارًا حرًّا.

/ ٢١/ ٣ - إنّ إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دوريّة تجري على أساس الاقتراع السرّيّ وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أيّ إجراء مماثل يضمن حرّيّة التصويت».

الموادّ / ٣٤/ - / ٣٧/ : حقوق ثقافيّة: نصّ الموادّ الأربع المتعاملة مع الحقوق الثقافيّة كما يلي:

المادّة / ٣٤/ : محو الأمّيّة التزام واجب، والتعليم حقّ لكلّ مواطن، على أن يكون الابتدائيّ منه إلزاميًّا كحدّ أدنى وبالمجّان وأن يكون كلّ من التعليم الثانويّ والجامعيّ ميسورًا للجميع.

المادّة / ٣٥/ : للمواطنين الحقّ في الحياة في مناخ فكريّ وثقافيّ يعتزّ بالقوميّة العربيّة، ويقدّس حقوق الإنسان ويرفض التفرقة العنصريّة والدينيّة وغير ذلك من أنواع التفرقة ويدعم التعاون الدوليّ وقضيّة السلام العالميّ.

المادّة / ٣٦/ : لكلّ فرد حقّ المشاركة في الحياة الثقافيّة وحقّ التمتّع بالأعمال الأدبيّة والفنّيّة وتوفير الفرص له لتنمية ملكاته الفنّيّة والفكريّة والإبداعيّة.

المادّة / ٣٧/ : لا يجوز حرمان الأقلّيّات من حقّها في التمتّع بثقافتها

أو اتّباع تعاليم دياناتها.

ولي على هذه المواد التعليقات التالية:

١ - أحببت المادّة /٣٥/ حبًّا خاصًّا لأنّها إذ تصف المناخ الفكريّ والثقافيّ الذي يحقّ للمواطن أن يعيش في ظلّه، فإنّها تجعل الاعتزاز بالقوميّة العربيّة صفة أولى لهذا المناخ. ثمّ إنّ بقيّة الأوصاف جميلة جدًّا أيضًا ويتشارك فيها ميثاقنا مع المواثيق الأخرى.

٢ - صعقني في المادّة /٣٦/ غياب النصّ على حماية حقوق المؤلّف. المادّة النظيرة في الإعلان العالميّ هي المادّة /٢٧/، وفي الفقرة /٣/ منها يرد النصّ التالي: «لكلّ فرد الحقّ في حماية حقوقه الأدبيّة والمادّيّة المترتّبة على إنتاجه العلميّ أو الأدبيّ أو الفنّيّ». وأذكر هنا، وبكلّ أسف، أنّ تجربة لي مع المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم - المنظّمة التي ينبغي أن تهتمّ بحقوق المؤلّف ضمن عائلة جامعة الدول العربيّة - هي التي قادتني إلى الاهتمام بهذه الحقوق. إقترحت عليها، حين كانت ما تزال في مصر، مشروعًا، فإذا بها تتبنّاه وتعهد بتنفيذه إلى غيري فلا أتبيّن لنفسي اسمًا فيه بعد أن أصبح مجلّدًا ضخمًا بجزئين، بينما صدرت إسمَي زميلين مصريّين على غلاف المجلّد مشرفين. أحد هذين الزميلين سلّمني ما يشبه رسالة اعتذار، ولكنّ المنظّمة حتّى الآن لم تقم بما يمليه الواجب. وما أزال أعتبر الملفّ مفتوحًا. ولكلّ مَن يرغب في الاطّلاع على حالة تخلّف حقيقيّ في مجال تعامل المنظّمة مع حقوق المؤلّف العودة إلى كتابي نحو علم عربيّ للسياسة (دمشق وبيروت، دار المنارة، ط /٢/ ١٩٩٣)[١٤].

٣ - تثير المادّة /٣٧/ جميع أنواع الأفكار بشأن حقوق الأقلّيّات القوميّة والدينيّة. بداية: لفظ أقلّيّات نفسه لفظ ملتبس وأحيانًا مرفوض.

---

(١٤) يصدر للمؤلّف قريبًا كتاب عن حقوق المؤلّف وبه ملحق أقرّته لجنة متخصّصة شكّلتها اليونسكو يضع مفردات مقرّر جامعيّ خاصّ بهذه الحقوق توصي الجامعاتُ العربيّة بتنفيذه.

أقباط مصر يرفضون أن يوصفوا بالأقلّيات. ثمّ: ما هي الحدود «الكميّة» التي ينبغي أن يكون عليها حجم الأقليّة لكي تكون لها حقوق التمتّع بثقافاتها أو اتّباع تعاليم دينها؟ والأقلّيات باب يدخل في سِفر السياسة الدوليّة، كما علّمنا التاريخ المعاصر. إلى أيّ حدّ يكون منح الأقلّيات حقوقها جزءًا من خطّة استعماريّة؟ وإلى أيّ حدّ يكون إنكار حقوق الأقلّيات جزءًا من خطّة استعماريّة أيضًا تبدأ بالتقييد الشديد لتنتهي بالتفتيت؟ من أغرب ما قرأت عن حقوق الأقلّيات ما ورد في أنظمة الدويلات السوريّة أيّام فرنسا. جعلت فرنسا الفرنسيّة إلى جانب العربيّة لغة دولة العلويّين ودولة الدروز. نضحك إذ نتذكّر ذلك. ولكنّني تلقّيت بمشاعر متناقضة ما قرأته في البعث (٩/٨/١٩٩٥) مؤخّرا عن اللغة الأمازيجيّة، وهذا نصّه:

«تقرّر تدريس اللغة البربريّة الأمازيجيّة في مدارس /١٢/ ولاية جزائريّة ابتداءً من العام الدراسيّ القادم كبداية لتعميم هذه اللغة في باقي المدارس.

أعلن ذلك يوسف مجيد الناطق الرسميّ بالنيابة للمحافظة السامية للغة الأمازيجيّة والتي كان الرئيس الجزائريّ الأمين زروال قد أصدر قرارًا بتشكيلها لبحث قضيّة اللغة الأمازيجيّة استجابة لمطالب أنصار الحركة البربريّة»(١٥).

المادّتان /٣٨/ و/٣٩/ وحقوق الأسرة والشباب:

«المادّة /٣٨/ : (آ): الأسرة هي الوحدة الأساسيّة للمجتمع وتتمتّع بحمايته.

---

(١٥) عن عروبة البربر (الأمازيغ) انظر كتاب المستشار الأستاذ محمّد علي السادون وعنوانه: عروبة البربر الحقيقة المغمورة (دمشق، المركز العربيّ للترجمة والتأليف والنشر، إلكسو، ١٩٩٢. /٢٢٤/ صفحة).
أشار إلى الكتاب، وأخذ عنه ربّما بأكثر ممّا أشار إليه، الصديق الدكتور محيي الدين عيمور المفكّر الجزائريّ المعروف والمستشار السابق للرئيس بومدين: الأهرام ٢٣ و٢٦ و٣٠/٩/١٩٩٥.

(ب): تكفل الدولة للأسرة والأمومة والطفولة والشيخوخة رعاية متميّزة وحماية خاصّة».

«المادّة /٣٩/: للشباب الحقّ في أن تتاح له أكبر فرص التنمية البدنيّة والعقليّة».

وجدتُ المادّة /٣٨/ الخاصّة بالأسرة مختصرة فعدت إلى الإعلان العالميّ فقرأت ما يلي:

المادّة /٣٨/ (أ) من الميثاق هي تقريبًا المادّة /١٦/٣/ من الإعلان ونصّها كما يلي:

«الأسرة هي الوحدة الطبيعيّة الأساسيّة للمجتمع ولها حقّ التمتّع بحماية المجتمع والدولة».

«والمادّة /٣٨/(ب) هي تقريبًا صدر المادّة /٢٥/٢/ من الإعلان ونصّها:

«٢ - للأمومة والطفولة الحقّ في مساعدة ورعاية خاصّتين».

ما تفعله المادّة /٣٨/ب/ هو إضافتها إلى الأمومة والطفولة الأسرة والشيخوخة.

إلّا أنّ المادّتين /١٦/ و/٢٥/ من الإعلان تتضمّنان فقرات أخرى لم أجد نظائر لها في الميثاق ومن الواجب إيراد نصوصها:

«م ١٦/١/ - للرجل والمرأة متى بلغا سنّ الزواج حقّ التزوّج وتأسيس أسرة دون أيّ قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

٢ - لا يبرم عقد الزواج إلّا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملًا لا إكراه فيه».

أمّا المادّة /٢٥/ فترد في الإعلان العالميّ ضمن سياق حقوق العمل، والنصّ الكامل للفقرة /٢/ كما يلي:

«٢ – للأمومة والطفولة الحقّ في مساعدة ورعاية خاصّتين، وينعم كلّ الأطفال بنفس الحماية الاجتماعيّة سواء كانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعيّ أو بطريقة غير شرعيّة».

المادّتان /٤٠/ و/٤١/ ولجنة خبراء حقوق الإنسان: هاتان المادّتان أطول موادّ الميثاق، ونصّهما كما يلي:

«المادّة /٤٠/ آ – تنتخب دول مجلس الجامعة الأطراف في الميثاق لجنة خبراء حقوق الإنسان بالاقتراح السرّيّ.

ب – تتكوّن اللجنة من سبعة أعضاء من مرشّحي الدول الأعضاء أطراف الميثاق وتجري الانتخابات الأولى للجنة بعد ستّة أشهر من دخول الميثاق حيّز النفاذ، ولا يجوز أن تضمّ اللجنة أكثر من شخص واحد من دولة واحدة.

جـ – يطلب الأمين العامّ من الدول الأعضاء تقديم مرشّحيها وذلك قبل شهرين من موعد الانتخابات.

د – يشترط في المرشّحين أن يكونوا من ذوي الخبرة والكفاءة العالية في مجال عمل اللجنة على أن يعمل الخبراء بصفتهم الشخصيّة وبكلّ تجرّد ونزاهة.

هـ – ينتخب أعضاء اللجنة لفترة ثلاث سنوات ويتمّ التجديد لثلاثة منهم لمرّة واحدة ويجري اختيار أسماء هؤلاء عن طريق القرعة، كما يراعى مبدأ التداول ما أمكن ذلك.

و – تنتخب اللجنة رئيسها وتضع لائحة داخليّة لها توضح أسلوب عملها.

ز – تعقد اللجنة اجتماعاتها بمقرّ الأمانة العامّة للجامعة بدعوة من الأمين العامّ، ويجوز لها بموافقته عقد اجتماعاتها في بلد عربيّ آخر إذا اقتضت ضرورة العمل ذلك.

المادّة /٤١/ ١ – تقوم الدول الأطراف بتقديم تقارير إلى لجنة خبراء حقوق الإنسان على النحو التالي:

آ - تقرير أوّليّ بعد سنة من تاريخ نفاذ الميثاق.
ب - تقارير دوريّة كلّ ثلاث سنوات.
جـ - تقارير تتضمّن إجابات الدول عن استفسارات اللجنة.
٢ - تدرس اللجنة التقارير التي تقدّمها الدول الأعضاء الأطراف في الميثاق وفقًا لنصّ الفقرة الأولى من هذه المادّة.
٣ - ترفع اللجنة تقريرًا مشفوعًا بآراء الدول وملاحظاتها إلى اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان في الجامعة العربيّة.

ومع أنّ هاتين المادّتين لن تدخلا سريعًا حيّز التنفيذ، فمن المناسب أن أشير بصددهما إلى ما يلي:

حين نشر مشروع الميثاق عام ١٩٨٥، جاء خاليًا من آلية متابعة عن طريق لجنة خبراء أو عن طريق آخر. وكان هذا الخلوّ أحد أهمّ المطاعن فيه. ومن الجميل أنّ الميثاق الذي أقرّ استدرك هذا النقص. ثمّ يلاحظ في المادّتين السابقتين ما يلي:
١ - عدد أعضاء اللجنة سبعة، ولا يجوز أن تضمّ اللجنة أكثر من شخص واحد من دولة واحدة. تتساوى إذن مصر وجيبوتي.
٢ - أعضاء اللجنة من مرشّحي الدول. لا يجوز أن يُرشَّح مَن لم ترشّحه الدولة العضو. هل يصحّ ترشيح مَن ترشّحه دولة غير دولته؟ سوريّ مثلًا ترشّحه تونس؟ ليس ثمّة في المادّة /٤٠/ جواب واضح عن هذا السؤال.
٣ - أعضاء اللجنة من مرشّحي الدول. لماذا لا يكون للهيئات غير الحكوميّة حقّ الترشيح أيضًا؟ سؤال مهمّ جدًّا.
٤ - تقارير الدول الأعضاء إلى لجنة الخبراء قليلة. التقريران اللذان تقضي بهما المادّة /٤١/ هما تقرير أوّليّ بعد سنة من تاريخ نفاذ الميثاق، وتقرير آخر كلّ ثلاث سنوات. أمّا التقارير الخاصّة بالاستفسارات فأمرها عائد إلى لجنة الخبراء نفسها.
٥ - ليس من صلاحيّات لجنة الخبراء أن تعلن رأيًا بشأن تقارير الدول الأعضاء. إنّها تدرسها فقط ثمّ ترفع تقريرها بالدراسة إلى اللجنة

الدائمة لحقوق الإنسان وهي لجنة حكوميّة.

تلكم ملاحظات أولى بشأن لجنة الخبراء، ومؤدّاها واضح. إنّها دعوة إلى تقوية اللجنة التي حرص الميثاق أن يجعلها هشّة. ثمّ إنّ علينا أن نتقدّم من لجنة إلى محكمة، وعلينا أن نتقدّم في عمل اللجنة والمحكمة من ترك الأمور محصورة بين أيادي الحكومات إلى إباحتها للشعب، أي للأفراد. لم يلحظ ميثاقنا أيّة آليّة يستطيع بها الفرد العربيّ أن يرفع شكواه إلى لجنة الخبراء العرب. هل أشأمتكم، أي دعوتكم إلى الشؤم؟ نعم! لكن لنغتبط بأنّه صار لنا ميثاق ومعه أيضًا لجنة خبراء. إلّا أنّ المسيرة أمامنا ما تزال طويلة لنصل إلى ما يوصف عادةً بأنّه أرقى محكمة لحقوق الإنسان، وهي المحكمة الأوروبيّة.

المادّتان /٤٢/ و/٤٣/ ودخول الميثاق حيّز التنفيذ: تنصّ آخر مادّتين في الميثاق على ما يلي:

«المادّة /٤٢/: آ - يعرض الأمين العامّ لجامعة الدول العربيّة هذا الميثاق بعد موافقة مجلس الجامعة عليه، على الدول الأعضاء للتوقيع والتصديق أو الانضمام إليه.

ب - يدخل هذا الميثاق حيّز النفاذ بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام السابقة لدى الأمانة العامّة لجامعة الدول العربيّة.

«المادّة /٤٣/: يصبح هذا الميثاق نافذًا بالنسبة لكلّ دولة بعد دخوله حيّز النفاذ، بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة تصديقها أو انضمامها لدى الأمانة العامّة، ويقوم الأمين العامّ بإخطار الدول الأعضاء بإيداع وثيقة التصديق أو الانضمام.

ومن النصّين السابقين يتّضح أنّ الميثاق إنّما يصبح نافذًا بالنسبة لكلّ دولة على حدة، أي بأوقات مختلفة. وليس ثمّة في النصّ ما يشير إلى دخوله حيّز التنفيذ بالنسبة لعدد من الدول في وقت واحد. إلّا أنّه يصحّ القول إنّ تشكيل لجنة الخبراء، وعدد أعضائها سبعة كلّ واحد منهم من

دولة، يوجب أن يكون عدد الدول المصادقة على الميثاق سبعة لكي يقال إنّ الميثاق دخل حيّزا يكون به مصدرًا لمرجعيّة عربيّة عامّة. بما أنّني لا أتوقّع أن تصادق على الميثاق سبع دول عربيّة في الفترة الفاصلة بيننا وبين عام / ٢٠٠٠/، فإنّني أدعو إلى إنقاص عدد لجنة الخبراء من سبعة إلى ثلاثة حتّى لا ندخل العام / ٢٠٠٠/ دون أن تكون نشأت لدينا لجنة خبراء عرب في حقوق الإنسان.

ثالثًا: نقد الميثاق

بقدر ما نستطيع وصف صدور الميثاق بأنه نصر كبير، نستطيع وصف مضمونه بأنّه فضيحة كبرى.

وفي الصفحات السابقة حلّلت موادّ الميثاق بما يتضمّن نقدًا لها فلا حاجة للتكرار.

إلّا أنّ من المخجل أن يغيب عن الميثاق العربيّ حقّ التعبير والحقّ في انتخابات نزيهة وحقّ التجمّع السياسيّ الذي هو الآن من المسلّمات رغم أنّ الإعلان العالميّ لم ينصّ عليه. كذلك من المخجل أن يغيب عنه حتّى حماية الملكيّة الفكريّة.

ثمّ إنّ من الغريب أنّ الميثاق لا ينصّ على الحقوق الجديدة وهو إنّما ولد حديثًا جدًّا بعد أن توطّدت هذه الحقوق. الحقّ في النموّ، الحقّ في بيئة نظيفة، الحقّ في الإعلام، أمور هي من صميم ثقافة اليوم في مجال حقوق الإنسان. هل قصّر مستوى صائغي الميثاق عن مواكبة التطوّر إلى هذا الحدّ غير المقبول؟ ولنتذكّر دائمًا: ليس في الميثاق إلزام خاصّ على الدول تضيق به هذه الدول. ثمّة إحالات متكرّرة إلى القانون، والقانون بيد الحكومات كما نعلم. صحيح أنّ الاتّجاه الفقهيّ الراهن لدعاة حقوق الإنسان يمقت الإحالة إلى القانون - وهذا اتّجاه أؤيّده - إلّا أنّ الميثاق مليء بهذه الإحالات. لذلك لا يصحّ القول إنّ تغييب ما غيّب من حقوق إنّما كان الهدف منه عدم إغضاب الحكومات. أنسب التغييب إلى الجهل

العلميّ لا إلى الدهاء السياسيّ. الميثاق إذن فضيحة كبرى لا بمعيار ما أعطى من حقوق وما غيّب فقط، بل بمعيار المواكبة العربيّة لاتّجاهات العلم المعاصر في مجال حقوق الإنسان.

ولم ينصّ الميثاق على ضرورة أن تُحدِث الدول الأعضاء هيئات خاصّة بها لحقوق الإنسان. وبما أنّ مؤتمر بيروت عام ١٩٦٨ كان نصّ على ضرورة إنشاء مثل هذه الهيئات، وبما أنّ مجلس الجامعة كان وافق على قرارات مؤتمر بيروت، فمعنى هذا أنّ الميثاق أتى أدنى من مقرّرات مجلس الجامعة نفسه بشأن حقوق الإنسان. إنّه ليس فقط فضيحة حقوقيّة وعلميّة كبرى، بل هو أيضًا خطوة إلى الخلف(١٦).

ومع ذلك فالميثاق نصر يصحّ أن يبنى عليه فيتطوّر من فضيحة إلى فخر. ألسنا أحفاد أولئك الذين أنشأوا «حلف الفضول»، أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم؟

رابعًا: كلمة ختام

كان مجلس جامعة الدول العربيّة يؤجّل النظر بين وقت وآخر في مشروع ميثاق حقوق الإنسان، بحجّة أنّ الأمر مهمّ لا يصحّ إلّا أن يعرض على مؤتمر قمّة ليوافق عليه.

ولم يتّسع وقت أيّ مؤتمر قمّة لينظر في مشروع الميثاق. ثمّ غابت عنّا منذ خمس سنوات مؤسّسة مؤتمرات القمّة، ولا يدري أحد متى ستعود، إن كانت ستعود. وكانت النتيجة أن صدر الميثاق دون ضجّة، وعلى مستوى المندوبين الدائمين.

---

(١٦) إن كانت لدينا في سورية لجنة خاصّة بحقوق الإنسان فهي لا تأتي بما يدلّ على وجودها. ومن هنا فقد رأيت من واجبي - حين اختارتني الحكومة السوريّة مرشّحا لها لمنصب مدير إدارة حقوق الإنسان في اليونسكو - تذكير مسؤولي القطر بأنّ علينا أن ننشئ «هيئة تحوز القبول العامّ مهمّتها صيانة حقوق الفرد عندنا طبقًا لأحكام الدستور والقوانين». أنظر: حقوق الإنسان العربيّ في عالم اليوم (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٥، ص /٩/).

وما يزال الميثاق حتّى الآن صامتًا لا يثير الضجّة.

آمل عن طريق هذه المحاضرة - التي أرجو ألّا تكون أوّل محاضرة تُكرَّس للميثاق في كلّ الوطن العربيّ بعد نحو عام من ولادته - آمل أن تكون هذه المحاضرة حافزًا للمهتمّين منّا بأمر الميثاق وبأمر حقوق الإنسان. آمل أن تحفز هؤلاء المهتمّين على المطالبة بتحسين بنود الميثاق. وآمل أن تحفزهم أيضًا على مزيد من العمل من أجل تحسين حال حقوق الإنسان العربيّ.

ثمّة مَن يهاجم العرب، جملةً وتفصيلًا، متّهمًا إيّاهم بأنّهم غريبون عن مفاهيم حقوق الإنسان، منتهكون لهذه المفاهيم. كلّنا يعلم أنّ مهاجمي العرب هؤلاء لا تحرّكهم دائمًا الدوافع النبيلة، بل دوافع سياسيّة ومصلحيّة معروفة هدفها النيل من هذه الأمّة ذات الرسالة الخالدة. لن أقول: لِنحسّن حال حقوق الإنسان عندنا دفعًا للذرائع. بل أقول: لنحسّن حال هذه الحقوق انسجامًا مع ماضٍ نفخر به، ووسيلةً لمستقبلٍ مشرق نسعى إليه، وارتقاءً باتّجاهِ موقعٍ إنْ بلغناه استطعنا خدمة الإنسانيّة كلّها عن طريق كشف انتهاكات غيرنا لحقوق الإنسان.

مراجعة الكتب

جغرافية الإسلام البشريّة حتّى منتصف القرن الحادي عشر

تأليف أندريه ميكيل - ترجمة إبراهيم خوري
الجزء الرابع: الأقسام ١-٢-٣
مجلّدان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ٦٦٢ + ٥٠ صفحة

أصدر الأستاذ إبراهيم خوري في العامين ١٩٩٢ و١٩٩٣ ترجمة الجزء الثالث من هذا الكتاب (أطلب المشرق ١٩٩٤، ص ٢٥١). وها هو الآن يتابع عمله المشكور فيقدّم إلى القرّاء والباحثين العرب الجزء الرابع والأخير من موسوعة العلّامة أندريه ميكيل الجغرافيّة. وهذا الجزء خاصّ بدار الإسلام بوصفها كلًّا متماسكًا في ما لها من طُرق وتجارة ونَقْد ومبادلات ومدن وعمران ومجتمع وأخلاق. وكُتُب ميكيل غنيّة عن التعريف، تعالج العالم الإسلاميّ في سائر أبعاده ممتدّة على حوالى ثلاثة قرون. أمّا المترجم فهو من أشهر المختصّين بالجغرافيّين العرب، ممّا يتيح له إبراز دقائق الأمور بما أُوتي من سعة معرفة وخبرة. يضاف إلى ذلك تمكّنه من اللغة الأصليّة - الفرنسيّة - ولغة الضاد، فجاءت ترجمته دقيقة سلسة يرتاح لها القرّاء. ومن حسنات هذا الكتاب أيضًا ما أُلحق به من فهارس، يناهز عددها الثمانية.

إلّا أننا نأسف في الختام على أنّ الطباعة لم تكن في مستوى مضمون الكتاب، خاصّةً بسبب شفافيّة الورق. وثمّة بعض الأغلاط، القليلة جدًّا، في عدد من المراجع الأجنبيّة (ص ٥٨٩: suu' alto والصحيح sul' alto؛ ص ٥٩٢ Palästina - Veriens والصحيح Palästina - Vereins) كما أنّنا نتساءل لماذا لم تُضبط أرقام الصفحات وتوحّد؟ فإنّها جُعلت مبدئيًّا متسلسلةً بين المجلّدين ومكتوبة «بالعربيّة»، وإذا بهذا التسلسل يُخترَق فتتخلّله صفحة من الفهارس مرقّمة «بالأجنبيّة».

ومهما يكن من أمر هذه النقائص الطفيفة، فالكتاب جدّ مفيد يشرّف واضعه وناقله على حدّ سواء.

أ. ك. حشيمه

لبنان في أرشيف إسطنبول

تأليف الدكتور عصام خليفة، بيروت، ١٩٩٦، ١٦٠ صفحة

المؤلّف من المؤرّخين القليلين الذين اكتشفوا عمليًّا ضخامة الأرشيف العثمانيّ وأهمّيّة مضامينه لتجديد كتابة تاريخ لبنان. وقد أحصى الدفاتر والإضبارات التي تحويها مستودعات وخزائن دُور المحفوظات في إسطنبول، فقدّر عددها ببضعة آلاف تضمّ ملايين من الوثائق الفرديّة. ولقد تمكّن، بصبر طويل وعناء، من تصوير القسم القليل منها وباشر

تحليلها. فكانت باكورة عمله كتيّب ظهر العام الماضي، **أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثماني**، عرّفنا إيّاه في مجلّة المشرق ٦٦ (١٩٩٥) صفحة ٤٨٧، متمنّين أن يتحفنا المؤلّف بالأجزاء التابعة من دون إبطاء.

وها نحن نقدّم اليوم تعريفًا مقتضبًا عن الجزء الثاني، **لبنان في أرشيف إسطنبول**. صدّره المصنّف بدراسة عن الأرشيف العثمانيّ، ذاكرًا الأهمّيّة التي كان يوليها الأتراك المحفوظات. وقد عرفت إداراتهم، اختبارًا، «أنّ الأرشيف هو عقل الإدارة». ثمّ أحصى المراكز التي تحفظ تلك الوثائق وعددها ١٥ (ص ١-٧). ثمّ تكلّم على الوثائق العائدة إلى متصرّفيّة جبل لبنان (ص ٧-١٣) وانتقل إلى دفاتر الدفترخانة، المتعلّقة بلبنان، ذاكرًا ما تحويه من موضوعات في الجغرافيا والاقتصاد والملكيّة والزراعة والنواحي الاجتماعيّة والهندسيّة والثقافيّة (ص ١٤-١٦). وقد أفرد لأرشيف رئاسة الوزراء قسمًا خاصًّا استهلّه بملحق في غاية الأهمّيّة هو جدول «دفاتر الطابو الموجودة في هذه الخزانة والمتعلّقة بالمناطق اللبنانيّة» (ص ١٧-٥٨)، وهي لائحة مفصّلة يذكر فيها رقم الدفتر وتاريخه وعدد صفحاته وبعض المعلومات عن مضمونه. وهو بالواقع أوّل «كاتالوج» يوفّر لنا فكرة شاملة عن هذه المراجع الفريدة. وتنتهي الدراسة بتعداد المعلومات الأساسيّة الدفينة بين طيّات هذه الدفاتر (ص ٥٨-٦٨) وبمشروع توصيات لتعزيز الأرشيف اللبنانيّ (٦٨-٧٢).

أمّا البحث الثاني فهو دراسة «في الديموغرافية التاريخيّة لناحية الزاوية في القرن السادس عشر»، انطلاقًا من الدفاتر العائدة إلى السنتين ١٥١٩ و١٥٧١، (لا سيّما دفتر الإحصاء رقم ٦٨ ودفتر الإحصاء رقم ٥١٣)، وهي المدخل في الإطار الجغرافيّ في أسماء القرى وانتماء سكّانها الدينيّ، فتحقّق عراقة العيش المشترك، ثمّ حركة نموّ المجموعات الطائفيّة أو تقلّصها، مع لمحة في الكثافة السكّانيّة. وقد أسهب المؤلّف في ذكر بعض الأحكام الخاصّة بقرى كفرحورا (ص ٨٤) وزغرتا (ص ٨٦)، وحجم القرى ونسبة نموّها بين الإحصائين (ص ٩٢-٩٦)، ونسبة العازبين والمتزوّجين (ص ٩٧) وملاحظات في ديموغرافية الزاوية بين الإحصائين (ص ٩٩-١٠٩). وفي الختام خريطتان لقرى الزاوية سنة ١٥١٩ و١٥٧١ وتسعة جداول وأنموذج لصفحة من الدفاتر العثمانيّة.

وجاء البحث الثالث «الديموغرافيّة التاريخيّة لطرابلس في القرن السادس عشر» (ص ١٣٠-١٦٠) تكملةً للكتاب الصادر سنة ١٩٩٥، **أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثماني**، تزيده فائدةً خريطة لأحياء طرابلس وبوّابات المدينة وخمسة عشر جدولًا أو ملحقًا، وأنموذج من طابو دفتري ٦٨ يُبرز بوضوح صعوبة قراءة هذه المصادر العثمانيّة النفيسة. تنطلق الدراسة من تحديد طرابلس الإداريّ يليها انتماء السكّان الدينيّ وتطوّره بالعودة إلى الأرقام الواردة في إحصائيّ ١٥١٩ و١٥٧١، وعدد الذكور زيادةً أو نقصانًا، في أحياء المدينة وبعض نواحي شمال لبنان، ممّا يُستنتج عن بداية حركة نزوح بطيئة من الأرياف باتّجاه المدينة التي كانت من المرافئ المهمّة، (ص ١٣٦-١٤٠). وقد سجّلت دفاتر الطابو زيادةً في سكّان بعض المدن منها إسطنبول (من ٤٠٠ ألف إلى ٧٠٠ ألف)، وبيروت (من ٥٧٢ من الذكور الناضجين أي يخضعون للضريبة العام ١٥٢٥، إلى ٩٩٠ العام ١٥٩٥)، «مع تزايد المسلمين في بيروت ٧,٤٥ بالألف والمسيحيّين ١١,٧٩ بالألف

سنويًا؛ وفي السنوات عينها لوحظ تراجع في حلب من ٦٧،٣٤٤ إلى ٤٥،٣٣١ وفي دمشق من ٥٧،٣٢٦ إلى ٤٢،٧٧٩. ويختم المؤلّف دراسته هذه بذكر الأسباب التي أثّرت في التطوّر الديموغرافيّ في طرابلس وفي مناطق الشمال إجمالاً.

يتضمّن تعريفنا هذا بعض التلميحات إلى الكنوز التي يحويها كتاب لبنان في أرشيف إسطنبول، فعساها تدفع بعض هواة تاريخنا إلى التعمّق في هذه الحقبة الزمنيّة. وأملنا أن نقرأ في المستقبل القريب ما يعود إلى ديموغرافيّة بلاد جبيل وكسروان وجوار بيروت والشوف والجنوب.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

معركة مصير لبنان في عهد الانتداب الفرنسيّ ١٩١٨-١٩٤٦

الجزء الأوّل والجزء الثاني

تأليف شفيق جحا

مكتبة رأس بيروت، بيروت، ١٩٩٥، ١٠٥٤ صفحة

يعرض هذا الكتاب الموسوعيّ مرحلةً مهمّة وفاصلة من تاريخ الوطن اللبنانيّ المعاصر، مرحلة اتّسمت بصراع داخليّ بين مختلف الفرقاء حول هويّة الكيان اللبنانيّ، واتّسمت في الوقت نفسه بالصراع بين الدول العظمى من أجل السيطرة على الشرق العربيّ. وفهرس الكتاب العامّ موزّع على تسعة أبواب تضمّن مائة وأربعين فصلاً. الباب الأوّل يعرض العهد الانتقاليّ ١٩١٨-١٩٢٠، والباب الثاني دولة لبنان الكبير ١٩٢٠-١٩٢٦، والثالث الجمهوريّة اللبنانيّة في مرحلتها الأولى ١٩٢٦-١٩٣٢، والرابع وضع لبنان في غياب الدستور والجمهوريّة ١٩٣٢-١٩٣٦، والخامس حالة لبنان في النصف الثاني من العقد الرابع ١٩٣٦-١٩٣٩، والسادس الفكر السياسيّ في لبنان ١٩٢٠-١٩٤٦، والسابع وضع لبنان في المرحلة الأولى من الحرب العالميّة الثانية ١٩٣٩-١٩٤٣، والثامن معركة الاستقلال ١٩٤٣-١٩٤٦، والباب التاسع معركة الجلاء ١٩٤٥-١٩٤٦. يضاف إلى ذلك مسرد وفير للمصادر وفهرس عامّ ألفبائيّ للأعلام.

يعرّف المؤلّف عن نفسه بأنّه أوّل مَن أدخل تدريس مادّة التربية الوطنيّة والأخلاق بشكل نظاميّ في لبنان، ونشر، بالتعاون مع آخرين، سلسلة كتب التربية الوطنيّة والأخلاق، وشارك في وضع الكتاب الوطنيّ الرسميّ لتدريس مادّة التربية الوطنيّة، وفي وضع كتب التاريخ المدرسيّة. من مؤلّفاته أيضًا: الدستور اللبنانيّ: تاريخه وتعديلاته ونصّه الحاليّ، ودارون وأزمة ١٨٨٢ بالدائرة الطبّيّة، وأوّل ثورة طلّابيّة في العالم العربيّ بالكلّيّة السوريّة الإنجيليّة، وظهر الكتاب مراجعة بقلم الأب سامي خوري في مجلّة المشرق (١٩٩٢، ص ٥١١-٥١٣).

إنّ اهتمام الأستاذ جحا بعهد الانتداب الفرنسيّ، بالرغم من كثرة المؤلّفات والكتب والدراسات والأبحاث المستفيضة في هذا المجال، نابع من اعتباره الأزمة اللبنانيّة

الراهنة، الناجمة بالدرجة الأولى عن اختلاف اللبنانيين حول الولاء المطلق للكيان اللبناني والاعتراف الكامل به وطنًا نهائيًا، قد بدأت فعلًا في أواخر الحرب العالميّة الأولى. وكذلك أثّر عهد الانتداب في أدوار التاريخ اللبناني المعاصر عبر الصراع العقائدي بين الأفرقاء اللبنانيين حول تقرير هويّة بلدهم. ويلفت المؤلّف النظر إلى أنّ كثرة الدراسات في الموضوع لم تقفل باب العمل الفكريّ فيه، بل إنّ المجال لا يزال واسعًا والحاجة قائمة لإجراء المزيد من الدراسات والأبحاث الموضوعيّة، وخصوصًا في الجوانب التي لا يزال يكتنفها الغموض والالتباس.

ولا شكّ في أنّ قراءة الدراسات التاريخيّة، كالدراسة التي وضعها الأستاذ جحا، تتطلّب السعي إلى استخراج المبادئ التي ينطلق منها المؤرّخ في بحثه ومعالجته مختلف الموضوعات، وكذلك في تأليفه التاريخ وإخراجه كما يراه. أمّا المبادئ في هذا الكتاب فيتحدّث عنها المؤلّف بصورة صريحة: التركيز على نقطة محوريّة أساسيّة هي مسألة الكيان اللبنانيّ ومصيره في خضمّ الصراعات الطائفيّة والعقائديّة والدوليّة والإقليميّة؛ عرض الأحداث التاريخيّة ورفدها بالتفاصيل الظرفيّة عندما تدعو الحاجة؛ ربط التاريخ اللبنانيّ بتاريخ المنطقة؛ الإكثار من الوثائق، وقد أُدرجت في متن السرد التاريخيّ في مكانها الطبيعيّ المناسب لتعبّر التعبير المباشر عن الحقيقة الموضوعيّة. والواقع أنّ متصفّح هذا التاريخ يجد نفسه أمام منهجيّة واضحة تعتمد العرض الواقعيّ الموضوعيّ، بدون مرجعيّة عقائديّة مترتّبة، وأمام منهجيّة تفضّل التقرير الوثائقيّ، بما فيه من تفاصيل أحداث وأسماء وأعلام، على التفسير أو التأويل أو الشرح الذي يوجّه الحدث أو يربطه بمعطيات هي في الخارج عنه. إلّا أنّ هذا التاريخ يبقى في حدود معيّنة. فهو تاريخ «سياسيّ» قبل أيّ شيء آخر، لأنّ معركة مصير لبنان هي معركة سياسيّة، ولذلك فهو لا يعرض الأحداث الاجتماعيّة ولا الدينيّة الصرف ولا الفكريّة ولا الثقافيّة... ربّما قد يكون لتأريخ الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة أهمّيّة في مجال معركة مصير لبنان، إلّا أنّه من الصعب القيام بهذا العمل الذي يتطلّب الجهد الوافر والبحث الواسع.

ونعود إلى دراسة الأستاذ جحا لنتوقّف على بعض المحطّات المهمّة فيها:

- الواضح أنّ المؤلّف يركّز على وضعيّة الكيان اللبنانيّ، وذلك بيّن منذ الباب الأوّل عندما يكشف الانتقال من الحكم التركيّ إلى الحكم الفرنسيّ في العام ١٩١٨، موضحًا أنّ هناك مسألة لبنانيّة هي مسألة مصير الكيان اللبنانيّ، وهو أمر متّصل بالوجود الفرنسيّ وبالصراعات ذات الطابع الدوليّ والإقليميّ. إلّا أنّ هذه المسألة ناتجة من وضعيّة البلاد آنذاك ومطالبة الجانب المسيحيّ بتحديد الكيان وإظهاره، وهذا ما تمّ التوصّل إليه. ومع أنّ جانبًا من المسلمين اتّخذ الموقف المعتدل من المسألة، مرافقًا على الكيان الجديد، فإنّ المسألة اللبنانيّة بقيت من دون حلّ واضح حتّى العام ١٩٢٦، إذ شهد موقف المسلمين من الكيان اللبنانيّ تطوّرًا ملموسًا إيجابيًا ابتداء من الثلاثينات مع ترشيح محمّد الجسر لرئاسة مجلس النوّاب. وقد جاءت أزمة احتكار التبغ لتقرّب بين المتباعدين،

وكذلك بين بكركي ودمشق وقد كان للبطريرك عريضة الدور الفعّال في هذا التقارب.

- يفرد المؤرّخ المكان المرموق لقضيّة إبرام المعاهدة الفرنسيّة - السوريّة في ٩ أيلول ١٩٣٦، وكذلك لموضوع إبرام المعاهدة الفرنسيّة - اللبنانيّة في ١٣ تشرين الثاني ١٩٣٦، أي بعد ما يقارب الشهرين فقط من إبرام المعاهدة الأولى. لا شكّ أنّ في إبرام المعاهدتين، بحسب الأستاذ جحا، يوضح المسألة اللبنانيّة بشكل نهائيّ ويحلّها، كما يوضح المسألة السوريّة برمّتها ويحلّها. والواقع أنّ العام ١٩٣٦ كان المفصل في حياة سوريا ولبنان السياسيّة، كما كان المنطلق، عبر المعاهدتين، إلى حياة سياسيّة جديدة وإنجاز استقلال البلدين عن فرنسا. ولكن، ألا يعني ذلك نوعًا من نجاح النظرة الفرنسيّة - وكذلك الأوروبيّة - إلى واقع الأمور في الشرق الأدنى؟ إلّا أنّ القبول بالكيان اللبنانيّ كيانًا منفردًا حمّل أبناءه مهمّة السعي إلى ميثاق وطنيّ مشترك يكون مصدر قوّة وثبات وديمومة واستقلال... فهل استطاع أبناؤه القيام بالمهمّة؟ على كلّ، فالحكومة الفرنسيّة لم ترسل المعاهدة إلى البرلمان، إذ بقيت المعاهدة، من جانبها على الأقلّ، مجرّد طرح على ورق لم يكن له الفاعليّة المرجوّة سوى تنبيهات وتحذيرات المندوب السامي في لبنان.

- يفرد الكتاب الباب السادس للكلام على الفكر السياسيّ في لبنان عبر التيّارات والأحزاب والحركات السياسيّة التي أنشئت في تلك الحقبة، ولا شكّ في أنّها مرحلة غنيّة شهدت بروز أحزاب تعبّر عن أفكار معيّنة، وقد صاغتها في عقائد محدّدة. والواقع أنّ نظرة نقديّة إلى وضع تلك الأحزاب، باستثناء الكتلة الوطنيّة والحركة الدستوريّة، تكشف هامشيّتها وعدم التصاقها بالواقع اللبنانيّ والحياة السياسيّة آنذاك.

- ويصل لبنان وسوريا إلى استقلال عجّلت به الحرب العالميّة الثانية، بعد أن ضَعُفَ الحكم الفرنسيّ وتطوّر التدخّل البريطانيّ، وأصبح إعلان الاستقلال حفاظًا على مصالح دولٍ منهمكة بالحرب العالميّة الثانية. إلّا أنّ الكيان اللبنانيّ «خرج ظافرًا منتصرًا من معركة المصير التي خاضها بتصميم وحزم في صدّ الانتداب الفرنسيّ. فقد استكمل لبنان استقلاله من جميع النواحي: الدستوريّة والسياسيّة والعسكريّة والعمليّة، وعزّز هذا الاستقلال وحصّنه لبنانيًّا بالوحدة الوطنيّة، واقليميًّا بانتمائه إلى جامعة الدول العربيّة، ودوليًّا بانتسابه إلى هيئة الأمم المتّحدة» (ص ٩٩٦). بهذه الأسطر أطلق الأستاذ جحا، نداءً من الصميم ليعمل اللبنانيّون دومًا من أجل استقلال بلادهم، خصوصًا بالوحدة الوطنيّة الحقّ، القائمة على القبول المشترك بالحقوق والواجبات لدى كلّ فرد.

كتاب الأستاذ جحا عبارة عن موسوعة تتناول تاريخ لبنان تحت الانتداب وحتّى الاستقلال. إنّه مرجع لا يجمع الوثائق وينهج المنهج الموضوعيّ في إبراز التاريخ بوقائعه وحسب، بل إنّه يروي لجيل اليوم وأجيال الغد، قصّة ولادة كيان بقوّة الإرادة والحريّة.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

حوادث ١٨٦٠ في لبنان ودمشق

لجنة بيروت الدوليّة - المحاضر الكاملة ١٨٦٠-١٨٦٢
تحقيق وترجمة الأب أنطوان ضوّ
دار مختارات، الزلقا (لبنان)، ١٩٩٦، مجلّدان، ٦٠٠ صفحة

يندرج هذا الكتاب القيّم في عداد المؤلّفات الأساسيّة التي لا بدّ منها لكتابة تاريخ لبنان. وتأتي أهمّيّته من عدّة وجوه: فهو أوّلًا يروي أحداث حقبة كانت ظروفها من أدقّ ما طرأ على تاريخ الكيان اللبنانيّ. ثمّ إنّ هذه الرواية ليست من باب الاجتهاد أو التأويل، بل كلّها وثائق أصيلة صدرت عن لجنة دوليّة رصينة استندت إلى التحرّيات والتمحيص والأرقام الدقيقة، وزادها مصداقيّة كونها مؤلّفة من مندوبي الدول الخمس الكبرى في ذلك الزمن، إنكلترا وفرنسا وروسيا والنمسا وبروسيا، فضلًا عن مندوب الإمبراطوريّة العثمانيّة. وأخيرًا تفيد هذه المحاضر مَن يطالعها لا لفهم التاريخ الماضي وحده، بل لإدراك أبعاد ما تكرّر في أيّامنا ولم تنتهِ فصوله حتّى الآن. فالتاريخ معلّم، لأنّه يعيد نفسه باستمرار.

يبدأ الكتاب بمقدّمة حرّرها الناشر، هي غاية في البلاغة على إيجازها، لما لصاحبها من خبرة في موضوع مشابهٍ موضوع الكتاب، هو معالجة شؤون مُهَجَّري الحرب اللبنانيّة الأخيرة. ثمّ تلي مقدّمة المترجم المحقّق استخلص فيها أهمّ عناصر المصنَّف، مسهِّلًا بذلك العملَ لِمَن يخشى أن يتيه في صفحات الكتاب الطويلة وتفاصيلها المتشعّبة. وحسنًا فعل لمّا لاحظ أنّ من الأمور التي مهّدت الطريق لتلك الأحداث الدامية المريعة، سلسلة ظواهر وتطوّرات، منها التفاوت الاقتصاديّ بين المسيحيّين والدروز (ص ١٥)، وانقسام المسيحيّين حول موضوع رئاسة قائمقاميتهم (ص ١٦) والعاميّات، لا سيّما عاميّتي لحفد وأنطلياس (١٨٢٠-١٨٤٠)، وثورة الفلّاحين في كسروان (١٨٥٨)، فضلًا عن الاحتلال المصريّ في عهد محمّد علي باشا وابنه إبراهيم (١٨٣١ و١٨٤٠). ولم ينسَ أن يشير إلى ما كان لتنافس الدول العظمى من آثار وخيمة، إذ كانت كلّ واحدة تسعى إلى بسط نفوذها وترسيخ دعائم مصالحها من خلال دعم كلّ دولة طائفةً، ممّا فرّق الشمل وباعد بين القلوب (ص ٢٢).

أمّا القسم الثالث في الكتاب وهو محاضر جلسات اللجنة الدوليّة، فإنّه يتحلّى بميزتين أساسيّتين، أولاهما هي أنّ تلك التقارير أشبه بمرآة تعكس مواقف الدول السّتّ المعنيّة بموضوع لبنان. فيلفت انتباهَ المطالع تكرار المواقف التي يتبنّاها كلّ فريق، ممّا يؤكّد منحى سياسة بلاده: فيدو، مثلًا، المندوب الإنكليزيّ مدافعًا دائمًا عن الدروز، فيبرّر سلوكهم ويعزو انتفاضتهم - التي يَعترف بأنّها كانت شرسة - إلى رغبتهم في الدفاع عن النفس في وجه تحرّشات المسيحيّين، وقد اتّهمهم بأنّهم أرادوا إبادة الدروز. وعلى العكس ينبري المندوب الفرنسيّ محاميًا باستمرار عن الموارنة، في حين يسعى ممثّل السلطان العثمانيّ إلى إنقاذ ما يمكنه إنقاذه، مستجيبًا لمتطلّبات اللجنة تارةً، ومحاولًا التملّص تارةً أخرى، ومضطرًّا في جميع الأحوال إلى الإقرار بمسؤوليّة السلطات العثمانيّة التي لم تَسْعَ إلى وأد الفتنة في مهدها، بل ساعد بعض مأموريها وضبّاطها على تأجيج النار.

والميزة الثانية المهمّة في تقارير اللجنة هي ما توفّره من أرقام وجداول ومسوّدات مشاريع وسواها من المعطيات. مثلًا: جداول أسماء المحكومين بالإعدام أو بالسجن، أعداد القرى المهدّمة والضحايا، قِيَم التعويضات التي وُزّعت على المتضرّرين، مشروع إعادة تنظيم جبل لبنان (ص ٣٠٧-٣١٨ و٥٦٣-٥٧٥)، إلخ...

إنّ المؤلَّف الذي حقّقه الأب ضوّ وترجمه وفهرسَهُ هو بالغ الأهمّيّة، ولا شكّ في أنّه سيلاقي رواجًا مشهودًا لدى الخاصّة والعامّة. ورغبةً منّا في أن يصدر الكتاب بأبهى حلّة في طبعته الثانية، نشير إلى بعض الهنات الشكليّة: في الصفحة ١٩، نسيَ المحقّق ذكر ممثّل روسيا مع زملائه من أعضاء اللجنة. وفي الصفحة ٦١، المقطع الثالث، وقعت عدّة أغلاط لغويّة في أقلّ من أربعة أسطر: «الكفيلة لمنع تكرار»، والصحيح «بمنع تكرار»؛ «تهمّ حكومة السلطان أكثر ما تهمّ أوروبّا»، والصحيح «أكثر ممّا تهمّ...»؛ «لا عددهم ولا مكانتهم يمكنها أن تثنيه»، والصحيح «يمكنهما أن يثنياه». وفي الصفحة ٦٧، السطر ٣، جاء ما حرفه: «إذا كانت هنا فعلًا ثمّة مؤامرة»، وكان الأولى أن تحذف «ثمّة» أو «هنا». وفي الصفحة ٢٤٨، السطر ٣، قيل: «نجح في المرّة الأولى. ولئن كان أقلّ سرورًا في الثانية...»، وكلمة «سرورًا» هنا هي ترجمة خاطئة للفظة الفرنسيّة heureux ولا تعني في هذا السياق السعادة بل «الحظّ»...

بيد أنّ هذه الهفوات لا تُقاس البتّة بفوائد هذا المصنَّف المرجع الفريد. وإنّنا نشارك المحقّق المترجم الكريم ما قاله في ختام مقدّمته: «آملًا أن يكون هذا الكتاب في خدمة الباحثين والمثقّفين فترى بشاعة الحوادث الأليمة وتأخذ العبرة منها لبناء مجتمع المصالحة والغفران والوعي والعدالة والعيش المشترك والاستقلال بحرّيّة ومحبّة في لبنان والمحيط».

الأب كميل حشيمه

مسيرة الطبّ في الحضارات القديمة

تأليف الدكتور جوزيف كلّاس

دار طلاس، دمشق، ١٩٩٥، ٣٧٢ صفحة

الدكتور جوزيف كلّاس طبيبُ قلبٍ معروف في سورية، وهو إلى ذلك وَجْهٌ اجتماعيّ وأدبيّ من وجوه دمشق. ورغم أنّ الناشر أغفل إعلام القارئ عن المؤلِّف، فإنّني أظنّ أنّ هذا الكتاب أوّل كتبه، رغم غزارته محاضرًا وباحثًا منذ عقود.

وللكتاب تقديمٌ رشيق بقلم المؤرّخ الدكتور شاكر مصطفى يختمه بقول حقّ: «حين تنهي الكتاب، احسب، يا قارئي العزيز، أنّ ريعًا من السعادة قد يرعم في أعماقك، لأنّك تعيش أواخر القرن العشرين بعد أن اجتمع لخدمتك تراث الإنسانيّة الطبّيّ كلّه. ومَن ذا الآن يطيق عذابات المرض في القرون الأولى، وانتظار خروج الشياطين بالرقّ أو الأعشاب؟».

يبحث الكتاب في تسعة فصول قصّة الطبّ في عصور ما قبل التاريخ، ثمّ الطبّ السوريّ، فالبابليّ والآشوريّ (في فصل واحد) فالهنديّ فالفارسيّ فالفرعونيّ فالإغريقيّ

فالرومانيّ. أمّا الفصول الخمسة الأخيرة فتركّز على الطبّ العربيّ وعلم النبات العربيّ. والكتاب مزوّد قائمة مراجع عربيّة وأجنبيّة.

ما قرأت صفحة في كتاب أهدانيه الدكتور جوزيف إلّا كانت الفائدة والمتعة نصيبي. إلّا أنّ المتعة أخلّت إحدى صفحاته فحلّت محلّها مشاعر أخرى. كنت أعرف العزّ الذي أحاط المأمونُ به حنينَ بن إسحق، ولكنّني حزنت (ص ٣١٦) لأنّ حنينًا أُجبِرَ على دفع ثمنٍ مسبقٍ لما نَعِم به، هو سَجْنُهُ عامًا لكي يتمّ اختبار ولائه فلا يكون عميلًا لملك الروم! فهل من مقتضيات أمن الدولة الشكّ في العلماء؟

هذا ويَعْبَقُ الكتابُ بأريج أدبيّ يُحْسِنُ المؤلّف مزجه بجوهر الكتاب العلميّ. كذلك يفيض بروح تصالحيّة تضمّ بمحبّة الديانات والقوميّات على خلفيّة اعتزاز بالعرب والعروبة.

د. جورج جبّور

تاريخ دير القدّيسَيْن سركيس وباخوس، إهدن

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ

بيروت، ١٩٩٥، ١٨٤ صفحة

تاريخ دير القدّيسَيْن سركيس وباخوس زغرتا

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ

بيروت، ١٩٩٥، ١٥٠ صفحة

بارك الله في همّة المؤلّف الذي أتحفنا بهذين المصنَّفين الشقيقين، بهما أرّخ لديرين شقيقين عريقين، فوفّر موادّ إضافيّة لبناء صرح تأريخ لبنان الدينيّ والاجتماعيّ.

لقد جمع المصنِّف عشرات الوثائق التي تمتّ إلى الديرين المذكورين واهتدى إلى عدد كبير من المراجع التي ذكرَتْهما، فلم يترك شاردة ولا واردة تفيد مرامه إلّا أدرجها في كلّ من الكتابين. أمّا خطّته في العرض فكانت معالجة الموضوعات التالية بالتسلسل: تأسيس الدير - وأوّلهما موغل في القدم يرقى إلى القرن الثامن بحسب بعض المؤرّخين -، سلسلة رؤسائه، أسماء مَن تعاقب عليه من الرهبان، مشاهير مَن زاره، أملاكه، اقتصاديّاته، إشعاعه الروحيّ والثقافيّ. يضاف إلى ذلك بضع عشرة وثيقة قديمة مصوّرة في آخر الكتاب، فضلًا عن الكثير من الرسوم الشمسيّة.

لا شكّ في أنّ مثل هذا النوع من الكتب هو بمكانٍ من الأهمّيّة لأنّه يرسم لنا صورة واقعيّة، حيّة، لماضٍ مجيد لا بدّ لأبناء اليوم من استشرافه، فيستنير الخَلَف بضياء صالح السَّلَف.

أ. ك. حشيمه

L'an prochain à Tibériade...
Lettres d'une jeune palestinienne du Liban

par Racha Salah
avec la collaboration de Luc Balbont
Ed. Albin Michel, Paris, 1996, 208 pages

تُطالع هذا الكتاب بشغف، وتقرأه من الدفّة إلى الدفّة بدون توقّف لشدّة ما يأسرك. كاتبته فتاة فلسطينيّة عاشت في مخيّمات لبنان مع ذويها اللاجئين من نواحي طبريّا، ثمّ ذهبت إلى فرنسا للدراسة تحدوها رغبةٌ في العودة إلى خدمة أطفال شعبها المعذّب.

أسلوب الكتاب طريف، قوامه عشر رسائل بعثت بها رشا إلى صديق لها تخبره في كلّ واحدة منها عن مظهر من مظاهر حياة مواطنيها وتاريخهم ومعاناتهم وتطلّعاتهم. وما يعجبك في ما قامت به الكاتبة أنّها لم تَنصَعْ إلى الأهواء كالتطرّف أو المرارة أو الحقد، بل وصفت وحلّلت وحكمت برصانة واتّزان. فصفحاتها تعكس شعورًا إنسانيًا عميقًا لا يخلو من مسحة حزن وألم، ولا عجب.

ولمّا كان الكتاب أقرب إلى الشهادة الشخصيّة الحيّة منه إلى المصنّف التاريخيّ المنهجيّ، فلم يخلُ من بعض التبسيط أحيانًا ومن بعض المبالغات - الطفيفة - أحيانًا أخرى. نشير على سبيل المثال إلى ما ورد في الصفحة ٣٦ حول سلوك الجنود اللبنانيّين، وفي الصفحة ٤٠ حول مضايقات السلطات اللبنانيّة، وفي الصفحة ٥٠ حيث قيل إنّ لبنان كان قبل الحرب وطنًا مصطنعًا خاضعًا لمراهنات أصحاب المصارف. وكذلك تمرّ الكاتبة مسرعةً خجولةً بمسألة تورّط بعض الفصائل الفلسطينيّة في شؤون لبنان الداخليّة (ص ١٢٧-١٢٨)، أو تعلن ببساطة وتبسيط أنّ الفلسطينيّين سيصبحون الدولة الديمقراطيّة الأولى في الشرق الأدنى العربيّ (ص ١٤٥). ومعرفتها ببدايات الإسلام غير دقيقة، فهي ترى أنّ علاقات المسلمين بالمسيحيّين كانت متوتّرة منذ أيّام الرسول في حين لم يكن بينه وبين اليهود أيّ مشكلة (ص ١٥٢). والمعلوم هو عكس ذلك. بيد أنّ هذه النواقص الطفيفة لا تحجب ما يعكسه كتاب رشا صلاح من نور هادئ، وما ينبعث منه من أمل ورجاء.

وتجدر الإشارة في الختام إلى أنّ الكاتب والصحافيّ الفرنسيّ لوك بلْبُون شارك المؤلّفة في إعداد كتابها، وأثره بادٍ بلا شكّ. فهو فرنسيّ متزوّج من لبنانيّة، أحبّ البلاد العربيّة وتفهّم شؤونها وشجونها، وله كتب ذات طابع إنسانيّ مميّز، منها واحد بعنوان العيش في القدس، وآخر موضوعه الأمّ تريزا في تفسنا وضميرنا نُقل إلى العربيّة (دار المشرق، ١٩٩٤).

أ. ك. حشيمه

Société civile et communauté religieuse
Expérience culturelle d'un village chrétien
dans la société arabe contemporaine

par Robert Benedicty
Collection «Hommes et Sociétés du Proche-Orient», Dar el-Machreq, Beyrouth, 1996, 720 pages.

المجتمع المدنيّ والجماعة الطائفيّة
الخبرة الثقافيّة المعاشة في قرية عربيّة مسيحيّة

يعرض هذا الكتاب نتائج الاستقصاء الأنثروبولوجيّ الذي أجراه الباحث، وهو راهب يسوعيّ، في إحدى قرى سهل عكّار. كان يرصد حياة القرويّين ويستمع إلى الأقوال التي تصدر عنهم في مواقف الحياة المتنزّعة، ممّا سمح له بجمع البيانات الأنثروبولوجيّة التي من شأنها أن تتيح الاطّلاع على الخبرة الدينيّة والثقافيّة المعاشة في المجتمع المحلّيّ موضع البحث. إنّ دراسة محتويات خطاب القرويّين، وتحليل الموضوعات التي تؤلّف نسيج فكرهم تحليلًا كمّيًّا، يتيحان النفاذ إلى عمق حياتهم الدينيّة في شطرَيْها الروحيّ والجماعيّ.

د.م.ر.

Convertis à l'Islam aujourd'hui, à Séville

par Thérèse Roland-Gosselin
Fondation pour le progrès de l'homme, Paris, 1995, 122 pages

إعتنقوا الإسلام اليوم، في إشبيلية

مجموعة من الشهادات أدلى بها مواطنون إسبان اعتنقوا الإسلام، وقد أدرجت في نصّها الأصليّ بالإسبانيّة وترجمته إلى الفرنسيّة. قدّم لها الأستاذ المستشرق ميكال ده إيالْثا فربطها بسياقها وأُطُرها، مشيرًا إلى مختلف أنواع التحوّل إلى المسيحيّة ثمّ إلى الإسلام في المجتمع الإسبانيّ، منذ القرن الخامس حتّى عصرنا الحاضر.

يبدأ الملفّ بشهادتَيْن لسيرتَيْن تختلف إحداهما عن الأخرى كلّ الاختلاف: في الأولى تُخبر ياسمينة أنّها وجدت في الإسلام الجواب عن تساؤلاتها ومرشدًا عمليًّا لحياتها. وباعتناقها الإسلام تعتبر نفسها ملتزمةً التزامًا شخصيًّا بالله وتعلن هذا الرابط عن طريق تبنّيها الحجاب الشرعيّ بملء إرادتها وحرّيّتها. أمّا فِيثِنْته (منصور)، صاحب الشهادة الثانية، فقد نبذ المسيحيّة لأنّها بدت له ديانة الألم وعقدة الذنب، ديانةً تتجاهل الجسد والحياة الجنسيّة، في حين وجد نفسه في الإسلام متحرّرًا من الإله، مرتبطًا بإلهٍ - طاقةٍ يسبغ على الحياة معناها ويتيح الانشراح بالروح والجسد معًا، في حضن جماعةٍ حيّةٍ

فاعلة. ويلي هاتَين الشهادتَين بعضُ أقوال لعدد من الذين اعتنقوا الإسلام، تلقي أضواءً وتأتي بالفائدة لمعرفة جماعة المسلمين في إشبيلية. ومجموع هذه النصوص مؤثّر لِما فيه من عفويّة ولِما يعكس من خبرة معاشة. ومن خلال قُرادة الشهادات الشخصيّة تبرز تساؤلات أساسيّة يطرحها كلّ تحوّل من دين إلى دين آخر. وفي آخر الكتاب لائحة بعدد كبير من المراجع صدرت في السنوات الثلاثين الأخيرة حول الإسلام والمسلمين في إسبانيا.

جُولييت حدّاد

Activité humaine et agir de Dieu
Le concept de «Sunan» de Dieu dans le commentaire coranique du Manār

par Christian Van Nispen Tot Sevenaer
Collection «Recherches», Série A. Langue arabe et pensée islamique, n°18
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1996, 536 pages

أفعال الإنسان وعمل الله. مفهوم «سُنَن الله» في تفسير «المنار»

لقد ازداد اهتمام الرأي العامّ اليوم بتطوّر العالم الإسلاميّ وفكره، لا سيّما أنّ هذا التطوّر يتّجه إلى أنماطٍ فكريّة وعمليّة تتراوح بين الحركات الأصوليّة و«الإسلاميّة»، والتيّارات العصريّة والعلمانيّة.

غير أنّه يخفى على مُعظم الناس أنّ مثل هذه الحركات المعاصرة المختلفة المضمون والانتماء تترسّخ في حركات تطوّر أوسع نطاقًا، عرفتها الأمّةُ الإسلاميّة منذ ما يناهز المئتي سنة، ولا سيّما في التي سُمّيت أوائلَ عصرنا هذا «حركة الإصلاح الإسلاميّ».

يتطرّق هذا الكتاب – من خلال دراسة معمّقة لتفسير المَنار القرآنيّ الشهير، تأليف الشيخ محمّد عبدُه (ت ١٩٠٥) والسيّد رشيد رِضا (ت ١٩٣٥) رائدَيْ حركة الإصلاح – إلى قضيّة من أعمق القضايا الفكريّة وأشملِها، طرحَها الفكرُ الإسلاميّ على نفسه، وهي قضيّة العلاقات بين عمل الله وسيادته اللامتناهية من جهة، وأعمال الإنسان في حياته على مختلف ظواهرها من جهة أخرى. كما يحاول الكتاب الكشف عن قضيّة أُخرى تتفرّع من الأولى لم تَزَلْ تُراود أذهان مُفكّري الإسلام منذ بدايته إلى أيّامنا هذه، ألا وهي التوفيق بين قدرة الله المُطلقة وتقديره تعالى لمصير الإنسان من جهة، وحرّيّة هذا الأخير وممارسته إيّاها من جهة أُخرى.

ن. ك.

العدل في المسيحيّة والإسلام

تأليف عادل تيودور خوري وبشير باسيل عون
بالاشتراك مع كيرلُّس بسترس، محمود زقزوق، ميشال عوّاد،
رضوان السيّد، جورج خضر ومسعود المولى

المجلّد الأوّل من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» (مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)، المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٦، ١٩٢ صفحة

هذا الكتاب باكورة سلسلة في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، وهو حصيلة ندوة موسّعة معمّقة في موضوع العدل في المسيحيّة والإسلام، عقدت في رحاب المركز الحواريّ الجديد الذي بادرت إلى إنشائه جمعيّة الآباء البولسيّين، برعاية معهدها الجامعيّ، معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت. وإذا كان مضمون الكتاب، في فصوله المتلاحقة، يعرض آراء مختلف المحاضرين في موضوع العدل، فإنّ المقدّمة التي كتبها بشير عون جاءت تبريرًا صاغ مختلف الحجج والدلائل والقرائن التي تؤيّد إقامة المركز الجديد، وهو «يُعنى بتعزيز الحوار الفكريّ الأكاديميّ البحث الرامي إلى إظهار مواضع التعاون والتكاتف بين المسيحيّة والإسلام»، مع أنّ كاتب المقدّمة يشير إلى «حدّة التساؤل المشكّك في جدوى مثل هذا التأسيس بعد أن دأبت معظم الجامعات اللبنانيّة على إنشاء مراكز ومعاهد للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة». والواقع أنّ المقدّمة تلخّص الدوافع بالقول إنّ أضعف الحجج في تبرير قيامة المركز هو أنّه «لا ضَيْر في كثرة الإنتاج في صناعة الحوار والتقابس الحضاريّ». أمّا الميزات التي يتحدّث عنها المقال لاحقًا فإنّها تصلح لمراكز أخرى في المجال نفسه، سوى أنّ الحجّة أو الميزة الثالثة ليست واضحة وكاملة على الصعيد الفلسفيّ، إذ إنّ الهويّة تنطلق أيضًا من الذاتيّة كآخر في الذات، بحسب ما أكّده الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر بول ريكور.

وننظر في وقائع المحاضرات التي يتضمّنها الكتاب، فنبدأ بمحاضرة المطران بسترس، ذات الطابع الكلاسيكيّ، التي تشدّد على أنّ العدل لا يجد كماله إلّا في المحبّة القيّمة المطلقة، وإلّا أصبح إطارًا جامدًا. ويليه الأستاذ محمود زقزوق، وهو نائب رئيس جامعة الأزهر، فيتحدّث عن العدل في التصوّر الإسلاميّ من منطلق المصادر الأساسيّة، وهي القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة الصحيحة، فيكوّنان للعدل قيمته ومطلقيّته، وهو لا يناقض الحرّيّة الفرديّة، إذ إنّ الحرّيّة تساعد الفرد على احترام العدل ورفع الظلم. أمّا مداخلة الأستاذ ميشال عوّاد فكانت عن العدالة الاجتماعيّة في الفكر المسيحيّ، تحقيقًا لمفهوم العدل النظريّ، وأساسًا للفكر الاجتماعيّ المسيحيّ. إذ تحدّث عن أنواع تلك العدالة وأسسها، وعن ضرورتها الأساسيّة في السلام الاجتماعيّ؛ هذه العدالة، المفهوم الثابت، هي ديناميّة في التاريخ، لأنّها تتّخذ أشكالًا مختلفة باختلاف المجتمعات والأوضاع.

أمّا الأستاذ رضوان السيّد فمحاضرته في «مسألة العدل في الفكر الإسلاميّ الحديث والمعاصر» هي عرضًا تاريخيًّا للموضوع ما بين الماورديّ والطهطاويّ وخير الدين التونسيّ

والكواكبيّ وغيرهم من الإصلاحيّين الذين دَعوا إلى تجديد الفكر والاجتهاد الإسلاميّين، لكي تلتحق الأمم الإسلاميّة بركاب الأمم المتقدّمة المتطوّرة، في حين أنّ التآليف والنظر الإسلاميّين في أواخر السبعينات انتهيا إلى أنّ «الغرب شرّ مطلق» (ص ١٠٤). أمّا المفكّرون الإسلاميّون المعاصرون فإنّهم يقولون بأنّ لا عدل كاملًا إلّا بتطبيق الشريعة، ولا عدل إلّا في النصّ، في حين أنّ الواقع الإسلاميّ التقليديّ كان قد أقرّ بأنّ كلّ عدلٍ هو في منزلة الشرع.

مع المطران لحضر ثمّة دعوة إلى تجاوز عوائق العيش المشترك من طوائفيّة وأصوليّة، وإلى وحدة ثقافيّة تكون أساس العيش المشترك. أمّا الأستاذ مسعود المولى فمداخلته تنطلق من العدل في منظور الشيعة، داعيًا إلى تطبيقه في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، على أنّه مفهوم مشترك، وإلى إبداع صيغة فقهيّة حواريّة تعايشيّة جديدة. ويختم الأب عادل خوري هذه المحاضرات بمداخلة جامعة توليفيّة تحدّد معالم الاتّجاه الجديد في الحوار وأسس التطلّع إلى المستقبل.

أ. س. د.

حوليّات

فرع الآداب العربيّة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - جامعة القدّيس يوسف
المجلّد السادس - ب -، بيروت، ١٩٩١-١٩٩٢، ٣٠٨ صفحة

الجزء الثاني هذا من المجلّد السادس يكمّل الجزء الأوّل، فهو مثله مخصّص بالبروفسور الأب جان - موريس فييه الدومينيكيّ، وقد كان من المفروض أن يقدّم إليه تحيّةً وإكرامًا في ذكرى مولده الثمانين، ولكنّ الله توفّى إلى جواره ذاك العالم الفاضل بُعيد صدور الجزء الأوّل بأيّام معدودة، فلم تكتحل عيناه بالقسم الأخير هذا.

لقد جُمع في القسم الأوّل المقالات المحرّرة بالعربيّة، أمّا مقالات القسم الثاني هذا فهي مكتوبة باللغات الأوروبيّة: الفرنسيّة والإنكليزيّة والألمانيّة، وتتصدّرها سيرة الأب فييه العلميّة (ص ٥-١٦) وسيرته الذاتيّة (ص ١٧-٧٤) كتبها، رحمه الله، بعفويّة ولباقة يمتزج بهما تواضعٌ جمّ وفكاهة محبّبة. أمّا المقالات التي تؤلّف متن الكتاب فهي بقلم كبار من العلماء والمستشرقين، نورد بعض عناوينها معرّبة:

«ملاحظات حول الألفاظ التي تعني «الوجود» في الفلسفة الإسلاميّة والكلام»، بقلم المرحوم الأب جورج شحاته قنواتي (ص ٧٥-٩٨).

«ملاحظات حول تفسير القُشيريّ الصوفيّ «لَطائف الإشارات»»، بقلم روجيه أرنالديز، الأستاذ في جامعة السوربون، باريس (ص ٩٩-١٠٦).

«الأناشيد والقراءات في الجنّازات القديمة بحسب المخطوط الفاتيكانيّ السريانيّ ٥٩ ومصادر أخرى»، تحقيق الأب ميشال بريدي، مدير معهد الأدب العربيّ المسيحيّ في جامعة فيتْز/ هردكه بألمانيا (ص ١٠٧-١٢٠).

«الطبريّ ومسيحيّو بني تغلب»، بقلم كلود جيليو من جامعة بروفانس في فرنسا (ص ١٤٥-١٦٠).

«في روحانيّة الكنيسة المارونيّة والمونوتيليّة وكريستولوجيا (الراهبة) هنديّة»، تأليف الدكتور جاد حاتم، رئيس قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف (ص ١٧٣-١٩٤)

«القرآن والوحي والتاريخ»، بقلم الأب جاك جوميه الدومينيكيّ (ص ١٩٥-٢١٣).

«أصحاب الكهف والرقيم...»، بقلم الأب إميليو بلاتّي الدومينيكيّ، من جامعة لوڤان (٢٢٧-٢٣٤).

«ثقافات الفرنج واليونان والعرب في مملكة قبرص إبّان القرن الثالث عشر ومطلع القرن الرابع عشر»، لجان ريشار عضو أكاديميّة الرُّقُم والآداب الجميلة الفرنسيّة (٢٣٥-٢٤٥).

«إشارة إلى أبي رائطة التكريتيّ عند ابن حزم القرطبيّ»، تأليف الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، جامعة القدّيس يوسف، بيروت (٢٦٥-٢٧٣).

فضلًا عن مقالات أخرى للأساتذة المعروفين عرفان شهيد وعلي زيعور ومارتينيانو رونكاليا وزولان بيتيه وجاك غران هنري وأندره دُوهالُو وسيباستيان بروك، ممّا يجعل هذا الكتاب زاخرًا بالمعلومات القيّمة المتنوّعة البالغة الإفادة.

ك. ح.

دفاتر الثقافة

تأليف روّاد طربيه

دار المجاني، بيروت، ١٩٩٦، ٤٤٢ صفحة

كثيرون في البلدان العربيّة عرفوا روّاد طربيه واستمعوا إليه معلّقًا فذًّا ومحلّلًا دقيقًا لبِقًا في برامجه الثقافيّة من إذاعة مُونتِه كارلو، يشدّهم إليه بطريف موضوعاته وتنوّعها، وبديع صياغته، ودفء صوته وبليغ نطقه. وقد عُرف أيضًا أستاذًا جامعيًّا في باريس، التي يعمل فيها منذ نحو أربعين سنة، فضلًا عن ترجمات رفيعة المستوى نَقَل بها إلى الفرنسيّين مختار الشعر العربيّ الحديث، وإلى الناطقين بالعربيّة مختار الشعر الفرنسيّ من بُودلير إلى بريڤير. وله، إلى ذلك شعر موضوع وشعر منقول.

أمّا كتابه دفاتر الثقافة فهو حصيلة ما ألقاه من أحاديث طوال سنواتٍ وسنوات، جمّعها وبوّبها ضمن اثني عشر «دفترًا» يعالج كلّ منها ناحية من نواحي الثقافة. وقد جاءت هذه المُجالات، التي أرادها مختصرةً مفيدة، «إطلالاتٍ كاشفة»، على حدّ ما قال، في ضوئها يطالع القارئ عشراتٍ من الموضوعات حول كلّ ما له علاقة باللغة والكتابة، والرواية والشعر والنقد، وسِيَر العظماء، والمسلكيّة والوطنيّة، فضلًا عن العموميّات والخصوصيّات.

وأوّل ما يلفت الانتباه في هذا المصنَّف الكبير بحجمه، الكبير بقدره، أنّه عميق المعاني أنيق المباني، وافر الغذاء للفكر وساحر الألباب بجرْسه. أسلوبه فتّان يحملك ويسير بك على إيقاع جُمَلٍ متهادية جَزْلة تارةً، ومتقبضة جموحة تارةً أخرى، تسايرك حينًا وتفاجئك حينًا آخر فلا تدعُ للرتابة مجالًا بل تشدُّك إليها في شوق مستمرّ. أمّا الموضوعات المطروحة، فهي، على اختلافها وتنزّعها، لا بل بسبب هذا الاختلاف وهذا التنوّع الغنيّ، تؤلّف مجموعة هي أشبه بالموسوعة المتكاملة، يعود إليها الدارس والباحث مرجعًا موثّقًا، وينهل منها الأديب والمثقّف بلذّة وارتواء. ومن أجمل ما تجده في كتاب طربيه دمجه الفكرة الناجذة بالكلمة النافذة دمجًا وثيقًا في كثير من الإيجاز، فتصدر عباراته في أغلب الأحيان وكأنّها حِكَم ما عليك إلّا أن تستشهد بها أمثالًا. واليك بعض ما جاد به، لا فُضّ فُوه:

- «ما أمهرنا بمَلء الفراغ بفراغٍ أرحبَ منه، وكأنّه الرماد نذرّه في العيون أو بخارُ الأفيون» (ص ٤٠).
- «من النادر أن نخترع جديدًا ما لم نكن مشبّعين بمعارف السابقين» (ص ٤٩).
- «مَن لم يحاول فاته التمييزُ بين الممكن والمستحيل» (ص ١١٤).
- «لا فضل لنظام على نظام إلّا بقدر رحمته بالناس» (ص ٢٨٤).
- «بشاعة الطبيعة من بشاعة نفس الإنسان، وأدب السلوك هو أدب الملوك» (ص ٣٥٣ – قالها في حماية البيئة).
- «الكثرة والقلّة لم تكونا يومًا معيارًا للصواب» (ص ٣٦٥).
- «الأعمار تقاس بمآتيها لا بتماديها» (ص ٤٢٠).
- «يغيب عن ذاته فيما يحسن به أن يغيب في ذاته» (ص ٤٣١ – قالها في المهووس).

ولئن سئلتُ: ما هي الفصول التي كانت أحبّ إليك من بين بضع مئات فصول هذا الكتاب، لتحيّرتُ في ردّ الجواب. فجميعها مليحٌ جذّاب مفيد. وهل تُسأل النحلة ما هي الزهرة التي تفضّلها على سواها بين مئات الأزهار التي تسرح بينها وتمرح في الحدائق؟ فما عليك، يا صاح، إلّا أن تنزل إلى البستان وتستنشق الرحيق وتغرف لنفسك ما يستحيل لك شهدًا شهيًّا.

وهل يجوز لنا، بعد مشاهدة هذه التحفة والتأمّل في محاسنها الجمّة، أن نشير إلى بعض ما اعتورها من هنات؟ فلنُبيّنها بخَفَر وصدق لتجلو عن المرآة الصافية ما لصق بصفحتها الجميلة من ذرّات غبار. فقد ورد في كتاب طربيه عدد لا بأس به من الأخطاء الشائعة التي كنّا نؤثر عدم ورودها:

- يُبحر لِوحده (ص ٢٩)، ثابتة لِوحدها (ص ٢٣٠)، أضمّها لِوحدي (ص ٤٢٦)، والصحيح: وحدَه، وحدَها، وحدي، بدون اللام.
- بهذه المناسبة (ص ١٥)، بمناسبة ترجمته، وبمناسبة صدور (ص ٢٥٣)، بمناسبة دراسة (ص ٦٥)، بمناسبة ذكراه (ص ٣٨٩). والأصحّ: لمناسبة.
- تعليم العربيّة للأجانب (ص ٢٠٨)، القرن الأوّل للميلاد (ص ٢١٢). واستعمال اللام للإضافة في كلا العبارتين غير فصيح. إن هو إلّا نقل بالحرف عن صِيَغ أجنبيّة (راجع

مقالنا في «تشويه الفصحى بالعبارات العاميّة والأجنبيّة»، المشرق، ١٩٩٦، ص ٢٠-٢٣). والصحيح أن يقال: تعليمُ الأجانب العربيّةَ، والقرن الميلاديّ الأوّل.

- إبداعه من جديد (ص ٢٦٩). والصحيح: إبداعه مجدّدًا (راجع المقال المذكور، ص ١٠-١١).
- الصدفة (ص ٢٦٩، في المقطعين ١ و٤)، والكلمة مولّدة بمعنى المصادفة والاتّفاق.
- يفكّر به هذا أو ذاك (ص ٤٠) أفكّر بالمغامرين (ص ٦٢)، والتفكير لا يكون بـ الشيء، كأنّه آلة، بل في الشيء.
- يخفّف من حماسنا (ص ٨٥)، تدريس العربيّة بحماس (٤٢٢)، والصحيح الحماسة، لا الحماس.
- المعرفة الحقّة (ص ٤٣). والصحيح: المعرفة الحقّ، لأنّ لفظة «حقّ» ليست صفة بكلّ معنى الكلمة تتأنّث، بل تقوم مقام الصفة، ولمّا كانت مصدرًا فإنّها تلزم التذكير والإفراد. وعلى هذا النحو تقول: رجل عَدْل، وامرأة عدْل.
- جذورنا تجذُّرنا (ص ٥٦)، التجذّر (ص ٦٨). هذان اللفظان يعنيان عكس ما عناه المؤلّف، فهو إنّما أراد الكلام على التأصُّل (بالفرنسيّة enracinement) فلجأ إلى صيغة عاميّة تعني ما ابتغاه، في حين أنّ الصيغة الفصحى تعني... الاستئصال! (أطلب لسان العرب و المنجد في مادّة «جذر»).

وإلى هذه الهفوات اللغويّة - فلا كامل إلّا الله! - هناك اضطراب في كتابة الأعلام الأجنبيّة، حبّذا لو يُستدرَك في طبعة لاحقة، وهي لن تبطئ بإذن الله. فقد جاء تعريب Montaigne تارةً بصورة «مونتانيو» (ص ٢٣٣) وطورًا بصورة «مونتينيه» (ص ٣٧٦)، والصيغة الأولى أنسب. وكُتب اسم Colomb, Colombus مرّةً «كولومبوس» (٣٧٧) ومرّةً أخرى «كولمبُس»، ونستنسب الثانية. وفي الصفحة ٣٩٠ ورد اسم الشخص الواحد مرّتين وفي كلٍّ منها بصيغة مختلفة: «غاليله» و«غاليلو»، ففي الأولى تمّ النقل انطلاقًا من الفرنسيّة Galilée، وفي الثانية عن الإيطاليّة، ولكن مع شيء من التحريف، إذ الأصل Galileo! وفي الصفحة ٣٩٠ أيضًا ورد ذكر الشخص الواحد في صيغتين مختلفتين: كوبرنيك وكوبرنيكوس! ولعلّ هذا الشطط وليد السهو أو الإسراع.

إلّا أنّنا لن ندع الشجرة تخفي الغابة، ولا الحبّة تخفي القبّة (ص ٤٠) ولا الفرع يستر الأصل الأصيل. ويبقى كتاب روّاد طريه إنجازًا فذًّا من إنجازات أدبائنا المعاصرين، ويجدر بكلّ مثقّف أن ينهل من «دفاتر الثقافة» هذه ليزداد ثقافةً، ويزداد تفاؤلًا بمستقبل الفكر في ديارنا، فقد هبّ على نيافينا نسيم عليل!

أ. كميل حشيمه

البارك الشابّة لڤاليري

ترجمها شعرًا وشرحها ومهّد لها رَوّاد طربيه
دار المجاني، بيروت، ١٩٩٦، ٢١١ صفحة

ليست الترجمة بالأمر اليسير. فما من ناقل، مهما طال باعه، إلّا عَصَته بعض العبارات بما لها من خصوصيّة وفرادةٍ يستحيل نقلها بتمامها إلى لغة أُخرى. وما القول عن نقل الشعر؟ فالصعوبة هنا مضاعفة. ولئن استطاع المترجم تذليل عقبة الجمل المقتضبة، واجهته شطحات خيال الاستعارات، فضلًا عن الجَرْس والإيقاع. وقد رأى كبار المترجمين الذين عالجوا الروائع الشعريّة العالميّة، أن ينقلوا الشعر شعرًا. فهكذا فعل سليمان البستانيّ في ترجمته الإلياذة، ومثله فعل قسطاكي الحمصيّ في نقل المزامير إلى العربيّة. وحذا حذوهما أحمد شوقي وسعيد عقل وأدونيس وسواهم. وحسنًا عَمِل رَوّاد طربيه إذ عَمَدَ إلى نقل رائعة الشاعر الفرنسيّ پُولْ ڤاليري، البارك الشابّة، بلغة الشعراء وأسلوبهم.

تُعْتَبَر قصائد ڤاليري من أصعب الأشعار فهمًا لكثافة عباراتها وعمق مراميها. والتصدّي لترجمتها كان ضربًا من المجازفة كبيرًا، ولكنّ طربيه واجه التحدّي بمهارة وأبلى البلاء الحسن. وانطلق، كما قال في مقدّمة عمله «من ضرورة ترجمة النظيم نظيمًا. يقينًا منّي بأنّ شرط المبادلة هو المعادلة. فمَن قسّر نفسه على العروض في لغة الأصل كان من حقّه أن يتطلّب العروض في لغة النقل» (ص ٥١). ثمّ رأى أيضًا «أنّ نقل الشعر نثرًا يجب أن يكون حاشيةً للنقل (...) إنّه الشرح الذي يشبه عمليّة التشريح. فهل يصحّ التشريح إلّا في الميْت؟ (...) مَن وضع الشعر في النثر كمَن وَضَع الحيّ في القبر!» (ص ٥١).

وعليه لم يقيّد طربيه نفسه بسلاسل النثر بل حلّق في أجواء الشعر، أيّما تحليق! وساعده على ذلك اعتماده البحر الخفيف لأنّه، على حدّ قوله، «الأصلح لنقل الشعر الإسكندرانيّ (الذي اعتمده ڤاليري) لأنّ في كلّ شطر منه اثني عشر مقطعًا صوتيًّا كالإسكندرانيّ نفسه، ولأنّ الوصل بين الصدر والعجز قائم عضويًّا في الخفيف أكثر منه في البحور الأُخرى» (ص ٥٤).

وما يزيد كتاب طربيه قيمةً وأهمّيةً مقدّمته المستفيضة المنهجيّةُ حيث عالج شؤون الترجمة عامّةً وترجمة الشعر خاصّة، ممّا يجعلها شبيهة بمقدّمة البستانيّ لترجمته الإلياذة. أضف إلى ذلك أنّ الناقل أحسن في إخراج كتابه، إذ أورد النصّ الأصليّ الفرنسيّ بخطّ يد ڤاليري إلى اليسار، والنصّ المنقول بخطّ يد الناقل إلى اليمين، فتسهل بذلك المقارنةُ ويزداد القارئ تذوّقًا. كما أنّ الحواشي الكثيرة الدسمة تراكب النصّ على مدى الصفحات فتجعل من المجموع معينًا من المعلومات وتوفّر للمطالع المحظوظ متعةً وفائدة. ألا بارك الله بناقل البارك الشابّة، وكثّر من أمثاله.

أ. ك. ح.

أبواق الذهب

تأليف زكريا إدريس حسين
دار النور، أوتشي (نيجيريا)، ١٩٩٢، ٢٢ صفحة

لهذا الكتيب أهمية مزدوجة، أولًا، لأن مؤلفه غير عربي، ولكنه يتقن العربية أيما إتقان. وثانيًا لما يحويه من سامي الأفكار والحكم.

أما المؤلف فهو نيجيري، مختص بتاريخ الأدب العربي، درّسه في جامعات بلاده، لا سيما في جامعة إلورن. وقد ألّف عددًا من الكتب ونشر الكثير من المقالات العلمية في مجلات نيجيريا وباكستان والهند وبريطانيا وإيران والسعودية. كما نُشرت له في المشرق (١٩٩٥، ص ١٣٩-١٥٦) مقالة بعنوان «تقويم باقة من فرائد الأدب في أمثال العرب».

وكتيّه أبواق الذهب مجموعة من الحِكَم أسماها على هذا النحو تشبّهًا بما كتبه السلف، مثل الزمخشريّ صاحب أطواق الذهب، وشرف الدين الإصفهانيّ مصنّف أطباق الذهب، وأحمد شوقي مؤلّف أسواق الذهب. والكتاب في تسعة فصول، يحتوي كلّ منها على نحو ثلاثين حكمة، بعضها غاية في العمق والبلاغة. من ذلك قوله: إرحم مَن دُونَك يرحمْك مَن فوقَك. - للأمس أتوب ولليوم أجتهد وللغد أستعدّ. - الفخور كالرغوة على البحر المتلاطم. - مَن حَرِصَ على العاجلة تفوته الآجلة. - ولَّيناهم علينا وتولّوا عنّا. - الدهر يومان: يومٌ ملكته ويومٌ مَلَكَكَ. - السيفُ يشقّ والقلم يفكّ. - لا إسرافَ في الحقّ ولا حقّ في الإسراف. فللّه درّه!

بقي أن نقول إنّ إخراج الكتيّب سقيم، جدّ سقيم.

أ. ك. ح.

العميد المبجّل

تأليف زكريا إدريس حسين
دار النور، أوتشي، ١٩٩٤، ٣٧ صفحة

هذا كتيّب ثانٍ أهدانا إيّاه الدكتور زكريّا حسين. وهو، على حدّ ما وصفه صاحبه، «مسرحيّة عربيّة نيجيريّة» تعالج موضوعًا مهمًّا يمتّ إلى وضع التعليم في بلاده. فبطل التمثيليّة، الأستاذ آتُلي، عميد كلّيّة العلوم الإنسانيّة في جامعة كاكادُو، إنسان متشبّث بآرائه، قاسٍ جافّ الطباع، يغشّ الناس بظاهر معارفه في حين أنّه أبعد ما يكون عن العلم الصحيح. وقد ذاق مجتمعه منه الأمرّين، إلّا أنّه في النهاية ينقلب شرّ مُنقلب ويُساق إلى العدالة منكّس الرأس منبوذًا.

ك. ح.

مواكب المجد

تأليف الأب لويس الهاشم
مطابع آبس ديزاين أند برنتنغ، بيروت، ١٩٩٦، ٩٦ صفحة

ما أجمل أن يسير المطالع، بل المتأمِّل المتطلّع المُنصت، في «مواكب المجد»، غارقًا في طريقه من معين الموضوعات الإنسانيّة الروحيّة التي يعالجها حضرة الأب لويس الهاشم الأنطونيّ. لقد عَنْوَن كتابَه «مواكب المجد»، وكان بوسعه أن يَسِمه أيضًا بمواكب النُور، والجمال، والمحبّة. ولكن ما ضَرَّ، فالجميع سواء، وكلّها، حتّى إن هي اقترنت بالألم، تلتقي في هدفها الأسمى، وهو الله، أو مجد الله، فالله ومجده سيّان.

كتاب الأب الهاشم عميق التأمّلات في سهولة منال، مكثّف الفكر في سلاسة عرض وعبارة، روحيّ على كونه لا يستنكف من معالجة شؤون المادّة. وإنّه في أسلوبه هذا ومنهجه يذكّرك بمؤلّفات تيّار ده شاردان. ومن هذا المنطلق يلفتك، في ما يلفت، الفصل الخاصّ بالجسد، وذاك الذي يغوص في الألم، وذيّاك الذي يهديك إلى معارج السعادة. ولَكَم نحن بحاجة إلى مثل هذه الكتب الغنيّة بالفكر النيِّر والشعر الحقّ.

أ. ك. حشيمه

شارل القرم
شاعر الجبل الملهم في سيرته وآثاره

تأليف الدكتور جميل جبر
منشورات المجلّة الفينيقيّة، بيروت، ١٩٩٥، ١٩٢ صفحة

من الوجوه التي طبعت التاريخ اللبنانيّ شارل القرم مؤسّس «المجلّة الفينيقيّة»، الشاعر المبدع، وقد ارتبط فكره وشعره وكتاباته ووجوده بالوطن اللبنانيّ، بوتقة نضال وعمل سياسيّ من أجل الديمومة والاستقلال.

عملُ الدكتور جبر في كتابة حياة شارل القرم كان لا بدّ منه، باللغة العربيّة، لتعريف شبيبة اليوم وأجيال الغد مَن ساهم عبر عطائه في إحياء الحركة الأدبيّة والفنيّة في بلاده، علمًا أنّ كتاباته بالفرنسيّة تعبّر خير تعبير عن المستوى الذي وصلت إليه الفرنكوفونيّة اللبنانيّة عبر الأيّام.

يروي الدكتور جبر بصدق وعفويّة ومحبّة سيرة الشاعر، ممّا يجعل الكتاب في متناول مختلف القرّاء.

أ. س. د.

أعمال مجمع الأساقفة من أجل لبنان – ١٩٩٥

إعداد الأب أنطوان ضوّ
دار مختارات، الزلقا (لبنان)، ١٩٩٦، ٢٨٠ صفحة

يقتصر هذا الكتاب على أعمال المجمع (أو السينودُس) المذكور، في نطاقها الضيّق، أي في المدّة التي انعقد المجمع رسميًّا بالفاتيكان بين ٢٦ تشرين الثاني و١٤ كانون الأوّل ١٩٩٥. وقد أضيف إليها، زيادةً في الفائدة، مدخل «وثيقة العمل» وخلاصته. ومعلوم أنّ وثيقة العمل هي كناية عن جدول الأعمال المطروحة للدرس. ذلك بأنّ هذين القسمين يحتويان على جوهر الموضوع ويساعدان على فهم روحيّة السينودس.

هذه الأعمال مهمّة جدًّا، ويُشكر الأب أنطوان ضوّ لأنّه وضعها في متناول المؤمنين والباحثين، كاملةً مرتَّبة. إلّا أنّه لا بدّ من لفت النظر إلى عدد من الثغرات حبّذا لو تُعالَج في طبعة لاحقة:

١ – إضطراب في إيراد أسماء العَلَم. فقد وردت أسماء عدد من المشاركين الشرقيّين بصيغتها المألوفة الصحيحة. فرنسيس بيسري، جبرائيل طوبيّا...، إلّا أنّه جاءت أسماء أحبار كثيرين بصيغة منقولة بحرفها عن الأجنبيّة: بول باسيم، بول مطر، غي بول نجيم، في حين يُعرف كلّ من هؤلاء الأساقفة في بلاده باسم بولس. وكذلك القول عن شخصيّات أخرى: المطرانان جان منصور وجان حدّاد والأباتي جان سليم، وجميعهم ينادَون عندنا بصيغة الاسم العربيّة. أمّا الآنسة إيمّا غنّاجه فقد شُوِّه اسمها وصار «غنّاج» (ص ٧، ٣١، ١٨٦).

٢ – لم نجد أثرًا، لا في متن الكتاب ولا في فهرسه، لمحاضر لقاءات العمل المصغَّرة في دورتها الثانية، إذ قد ذُكرت الدورة الأولى (ص ١٥١) والدورات الثالثة وما يليها (بدءًا من ص ١٩٩) من دون أيّ ذكر للثانية.

٣ – لم نفهم معنى عبارة «المجمع العامّ الأوّل» في عنوان الفصل الممتدّ من الصفحة ٥٥ إلى الصفحة ٧٢. فالكلمة غير دقيقة، إذ المدلول هنا، على ما يبدو، اجتماع من نوع خاصّ، غير «الجمعيّة العامّة». واستعمال كلمة «أوّل» تشير إلى أنّ هناك «مجمعًا عامًّا ثانيًا»، إن لم يكن أكثر، ولكنّنا لم نجد أثرًا لشيء من هذا النوع.

٤ – كذلك لم نعثر على ذكر «الجمعيّة العامّة الأولى (القسم الثاني)» في حين ذُكر القسم الثالث منها.

٥ – الأغلاط الطباعيّة كثيرة جدًّا، وفي الترجمة كثير من الاضطراب. ومردّ الأمر، بدون شكّ، إلى الاستعجال في إعداد تلك النصوص لتكون بين أيدي القرّاء في أسرع وقت، وفي ذلك عذر أكيد.

ك. ح.

الحياة الرهبانيّة النسائيّة في الشرق الأوسط
هويّة ورسالة

أعمال المؤتمر الذي انعقد في كفرحباب – جونيه (لبنان)
بين ٢١ و٢٣ نيسان ١٩٩٥
نظّمه مجلس الرئيسات العامّات للرهبانيّات النسائيّة في لبنان
بيروت، ١٩٩٥، ١٧٢ صفحة بالعربيّة و١١٦ بالفرنسيّة

هذا كتاب مرجع، شاملٌ وافٍ، ألَّف نصوصه أصحاب علم وخبرة من رجال دين وباحثين وراهبات في مراكز المسؤوليّة. وتأتي أهمّيّته، في ما تأتي، من كونه يجمع أعمال مؤتمر تزامَنَ مع حدثَيْن كنسيَّيْن بالغَي الخطورة، هما المجمع الخاصّ بالحياة المكرّسة الذي عُقِدَ في روما في خريف العام ١٩٩٤، والمجمع الخاصّ بلبنان الذي التأم في روما أيضًا في آخر العام ١٩٩٥.

يُقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء: أوّلها يربط هذا المؤتمر بواقعه في إطار السينودسَيْن المذكورَيْن أعلاه. والثاني يصف الحياة الرهبانيّة النسائيّة في الشرق (مصر، العراق، الأردنّ، الأراضي المقدّسة، سورية، لبنان). أمّا الثالث فيركّز على الحياة الرهبانيّة باعتبارها حياة علاقة بالآخرين، في حين ينصرف الجزء الرابع إلى معالجة عمل الراهبات في الكنيسة من أجل العالم. وفي الختام مداخلتان أساسيّتان، أولاهما للأخت أنطوانيت باسيل، الرئيسة العامّة على راهبات القلبين الأقدسين، ترسم فيها «ملامح راهبة الألف الثالث»، والثانية للأخت دومينيك حلبي، الرئيسة العامّة السابقة على الراهبات الأنطونيّات، تبرز فيها خلاصة المؤتمر وما صدر عنه من توصيات.

بقي أن نشير في النهاية إلى ما شاب هذا المؤلَّف المهمّ من أخطاء كثيرة في نقل الأعلام والعناوين الأجنبيّة في القسم العربيّ (أطلب الصفحات: ٦٨، ٦٩، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٤٠). فعسى أن يُستدرك هذا الخلل في طبعة لاحقة.

أ. ك. ح.

قلب رسالة عيسى، أو ملكوت المحبّة

تأليف عفيف عسيران
مطبعة الغريّب، بيروت، ١٩٩٦ (؟)، ٤٠ صفحة

الكتيّب هذا هو خير صورة لكاتبه المرحوم الأب عفيف عسيران (١٩١٩–١٩٨٨)، يعكس شخصيّته وروحانيّته. فقد عاش، طيّب الله ثراه، يعمل لإحلال ملكوت المحبّة، وكرّس حياته لخدمة المشرّدين بعد أن زهد بالدنيا، هو الشريف الحسب والنسب، خرّيج جامعات إيران وأوروبّا ولبنان.

يطرح عفيف عسيران في كرّاسه السؤال التالي: كيف يمكن أن يُحدث موت إنسانٍ

فداء البشر أجمعين، بمَن فيهم الخطأة، على ما تعلّمه المسيحيّة؟ ويجيب متدرّجًا في تفكيره: «حياة الإنسان هي في بذل ذاته، وموتُه في الانكماش على تلك الذات. وبذل الذات الحقّ لا يكون إلّا بالمحبّة، والمحبّة الحقّ لا يمكن أن تقتصر على الأحبّاء، بل تكتمل في حبّ الأعداء كما فعل المسيح بالفعل والقول. وإذ تخلّى عيسى عن ذاته كاملةً، أمات «الأنانيّة» وعلّمنا أن نميت الخطيئة فينا، وبذلك حقّق لنا أسباب الفداء. ومن هنا المنطلق ركّز عسيران على أنّ كلّ سعي في سبيل الله، وكلّ جهاد لوجهه تعالى ولوجه الخير، يتنافى كليًّا وبغض أعداء الله. «فمقابلة الرذيلة بالرذيلة يزيدها» (ص ٣٠) و«خير مقاومة للشرّ هي في محبّة الشرّير» لا الشرّ طبعًا (ص ٣١).

كتيّب عفيف عسيران هذا أشبه بقمقم العطر الثمين: فحجمه صغير ولكنّ أريجه فوّاح.

ك. حشيمه

١ - رؤيا القدّيس يوحنّا

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، رقم ١١، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٥، ٤٦٢ صفحة

٢ - إنجيل مرقس

الجزء الثاني: يسوع ابن الله

للمؤلّف نفسه

سلسلة «دراسات بيبليّة»، رقم ١٢، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٦، ٦٤٠ صفحة

بهذين الكتابين الجديدين قطعت سلسلة «الدراسات البيبليّة» شوطًا بعيدًا في وقت قصير. فمنذ صدور أوّل مصنّفاتها، العامّ ١٩٩١، ناهز عدد المجموعة الاثني عشر. ومؤلّف جميع هذه الكتب الضخمة واحد لا ثاني له، ممّا يستدعي الإكبار والتقدير، لا سيّما أنّ ما يقدّمه الخوري بولس الفغالي هو دسم المادّة على سهولة ووضوح في الأسلوب، يفتح للقارئ آفاقًا علميّة واسعة ويوفّر له زوّادة روحيّة مُستساغَة.

الكتاب الأوّل بالغ الأهمّيّة، خاصّةً لندرة أمثاله بالعربيّة، ويتميّز بقسمه الأوّل الحاوي «مداخل إلى سفر الرؤيا» تبيّن تكوينه وبنيته، وتضعه في سياق الرؤى اليهوديّة في العهدين القديم والجديد. أمّا قسماه الثاني والثالث فيتبعان الإصحاحات بالترتيب والتفصيل، مع وفرة في الشرح والتأويل.

أمّا الكتاب الثاني فمنهجه قريب جدًّا من منهج الأوّل، وميزته، إلى ذلك، أنّه يعالج الشقّ الثاني من إنجيل مرقس، بدءًا من الفصل ٨، الآية ٢٧ فيُظهر بعد تحليل بنيويّ أنّ القمّة التي وصل إليها مرقس في ٢/٨ حين أعلن بطرس ليسوع: «أنت المسيح»، يقابلها

قمّة أخرى في أواخر بشارة مرقس حين هتف قائد المائة أمام المصلوب أنّ يسوع هو حقًّا ابن الله.

أ. ك. ح.

كتب أهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

• قانا الجليل في جنوب لبنان، بقلم الدكتور يوسف الحوراني، لا م.، لا ت.، ٢٤ ص. - كتيّب موثّق أورد فيه المؤلّف كلّ ما تيسّر له من براهين ليثبت أنّ قانا الجليل هي الموجودة في لبنان قرب صور، لا التي في فلسطين قرب الناصرة. ولكنّ علماء سواه لا يشاطرونه الرأي.

• المسيحيّون في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، إعداد «المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في لبنان»، بيروت، لا ت.، ٧٦ ص. - يعلن أصحاب الكتاب أنّهم لم يسعوا في عملهم هذا إلى الدعاية، بقدر ما استلهموا القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة اللذين يحضّان على احترام الرسالات السماويّة. وأتباع المسيحيّة في إيران هم حاليًّا نحو (١٠٠،٠٠٠) مائة ألف، معظمهم من الأرمن والأشوريّين.

• أجل... نحن الزمن، تأليف المطران قارطان أشكاريان، ترجمة جولي مراد، بيروت، ١٩٩٦، ٨٠ ص، تجليد فنّيّ. - مجموعة موضوعات عولجت في مناسبات مختلفة، وممّا تناوله: الأم، السعادة، المعلّم والتلميذ، طلب المسيح، الزمن...

• البطريرك إسطفان الدويهي. رُفِعَت على مذابح قلوبنا، تأليف الأب سمير عقيقي، كزمسّد (لبنان)، ١٩٩٦، ٣٢ ص. - هو الكرّاس الثاني والعشرون في سلسلة الكتيّبات التي تنشرها «رابطة البطريرك إسطفان الدويهي الثقافيّة» في زغرتا - إهدن، سعيًا للتعريف بالبطريرك العلّامة القدّيس. ملاحظة أخويّة نسوقها إلى ناشري الكتاب: لا يجوز، اليوم، حيث الروح المسكونيّة سائدة، أن نتكلّم على «ارتداد اليعاقبة وعودتهم إلى أحضان الكنيسة الكاثوليكيّة» (ص ١١-١٢)، بل نقول «اتّحاد الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة».

• آل المرّاش والصالونات الأدبيّة في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تأليف أنطوان شعراوي، عدد خاصّ من مجلّة الضاد، حلب، ١٩٩٦، ٦٦ص. - لوحة حيّة شائقة، يتخلّلها طرائف ونوادر عن أسرة حلبيّة اشتهرت بأدبائها وساهمت مع أسر أخرى في جعل الشهباء إحدى عيون النهضة العربيّة المعاصرة.

• حدّثني عنك، بقلم تمارا مراد، منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٥، ٦٢ص، تجليد فنّيّ. - قيل لنا إنّ الكاتبة فتاة في مقتبل العمر، وهذا ما يتجلّى من خلال «قصائدها» النثريّة الستّ عشرة (بعدد سنيها؟). ولكنّ الفتاة موهوبة جدًّا، وسطورها تتفتّق رقّةً في

براءة، وعفويّة في عمق، يضيئها مرّات ومرّات وميض خيال مرهف. يتصدّر الصفحات الأنيقة الإخراج قول العلّامة الشيخ عبدالله العلايلي ممتدحًا: «جبران ولد ثانية ليكون أكثر رقّة». ونقول: يكفي تمارا مراد فخرًا أنّها ولدت وشعّرت.

• فكّر معي، تأليف يوحنّا قمير، منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٦، ١٦٠ص. - الكاتب هنا شيخ جليل، عركته الأيّام واتّسعت خبراته وآفاقه الثقافيّة. والإبحار معه في محيطات الفكر يغني بالنفيس، ويُسعد بالجميل، ويمتّع بالأسلوب المنحوت المصقول. وفي المؤلّف يصحّ قول هيدغر الذي تصدّر الكتاب، فأهمّ صفاته «صرامة في التفكير، ودقّة في التعبير، واقتصاد في الكلام».

• إنجيل يوحنّا. الجزء الثاني: كتاب الآلام والمجد، للخوري بولس الفغالي، سلسلة «القراءة الربّيّة»، رقم ٦، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٥، ١٧٦ص. - تفاسير مكثّفة مبسّطة للقسم الثاني من إنجيل يوحنّا بدءًا من الفصل ١٣ وحتّى الفصل ٢٠: ٢٠.

• الإنجيل وقدرة الله. الرسالة إلى الرومانيّين، للأب بولس الفغالي، سلسلة «محطّات كتابيّة»، رقم ١، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٥، ١٨١ص. - طليعة مجموعة دراسات كتابيّة رابعة يصدرها الأب الفغالي، وهي، بحسب قوله، تتوجّه إلى المثقّفين على هيئة «دراسات حول موضوع واحد، فتحاول أن تتعمّق فيه لا على مستوى العهد القديم والجديد فحسب، بل على مستوى الشرق القديم كلّه».

فهارس «المشرق»

للسنة السبعين

١٩٩٦

فهرس أوّل

مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني – حزيران): التأصّل والحوار (٥–٦) = تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعاميّة، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٧–٢٤) = الأصول النفسيّة في قواعد اللغة العربيّة، بقلم الدكتور محمّد كشّاش (٢٥–٤٨) = مفهوم حرف النون ومنزلته في بنية الكلمة ومعناها، بقلم الدكتورة إكرام فاعور (٤٩–٧٢) = لاهوت التحرير في إطاره الإفريقيّ، بقلم الأب وِليَم بِيذْهُم اليسوعيّ (٧٣–٨٢) = ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ، بقلم صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٨٣–١١٢) = روحانيّة الشرق السريانيّ: التراث والأبعاد والإشكاليّات، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (١١٣–١٢١) = الموارنة والكتاب من القرن الخامس عشر حتّى اليوم، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (١٢٣–١٤٨) = كتاب «التجلّيات» للعارف بالله تعالى أبي محمّد عبدالله بن عليّ الخولانيّ الأندلسيّ، مخطوط حقّقه الدكتور علي دحروج (١٤٩–١٧٩) = زيارات قرى شمال العراق الرعائيّة قام بها البطريرك يوسف أودو، تحقيق الأب بطرس حدّاد (١٨١–١٨٤) = طائفة من «الأعلام الجغرافيّة» في العراق، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (١٨٥–٢١٤) = شوقي والتسامح الدينيّ، بقلم الأستاذ عيسى فتّوح (٢١٥–٢١٩) = مؤتمر المرأة العالميّ الرابع: بيجينغ ٤–١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٢٢١–٢٤٠)

= مراجعة الكتب: وصف ١٩ كتابًا بالعربيّة و٢ بالفرنسيّة (٢٤١-٢٦٤).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): عندما ينفتح الماضي على المستقبل (٢٧٧-٢٧٨) = ملفّ: مؤتمر حول لاهوت الأديان (٢٧٩-٣٦٨): وساطات الخلاص في ضوء الكتاب المقدّس، بقلم الأب لاسلو صابو اليسوعيّ (٢٨١-٢٩٠) = آباء الكنيسة والوثنيّون والوثنيّة، بقلم الأب جوزف بوجبرا اليسوعيّ (٢٩١-٣١٥) = الأديان في نظر المجمع الفاتيكانيّ الثاني. نصوص وقراءات جديدة، بقلم الأب لويس بواسّيه اليسوعيّ (٣١٧-٣٢٧) = خلاص غير المسيحيّين في نظر بعض اللاهوتيّين الأرثوذكس، بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ (٣٢٩-٣٣٧) = التعدّديّة الدينيّة وعلم لاهوت الأديان، بقلم الأب عزيز الحلّاق اليسوعيّ (٣٣٩-٣٦٢) = علم لاهوت الأديان من منظوره «السياقيّ»، بقلم الأب فيكتور أسود اليسوعيّ (٣٦٣-٣٦٨) = رجال الكنيسة الإسبان والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، بقلم إغناطيوس غوتيريث دي تران (٣٦٩-٣٨٩) = التحليل البلاغيّ طريقة جديدة لإدراك معاني الكتاب المقدّس، بقلم الأب رولان مينيه اليسوعيّ (٣٩١-٤١٠) = صورة المسيح في الفنّ البيزنطيّ، بقلم الأب سامي حلّاق اليسوعيّ (٤١١-٤٢٨) = العائلة المسيحيّة والكاهن، بقلم الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم (٤٢٩-٤٣٩) = رحلة ميخائيل نعيمه المرداديّة، إلى أين؟ بقلم الدكتور ربيعة أبي فاضل (٤٤١-٤٧٢) = الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان الصادر عن مجلس جامعة الدول العربيّة في ١٥/٩/١٩٩٤. عرض وتحليل ونقد، بقلم الدكتور جورج جبّور (٤٧٣-٥٠٤) = مراجعة الكتب: وصف ٢٨ كتابًا بالعربيّة و٤ بالفرنسيّة (٥٠٥-٥٢٨).

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق»

ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

SOMMAIRE

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* - et non par chèque - à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA.